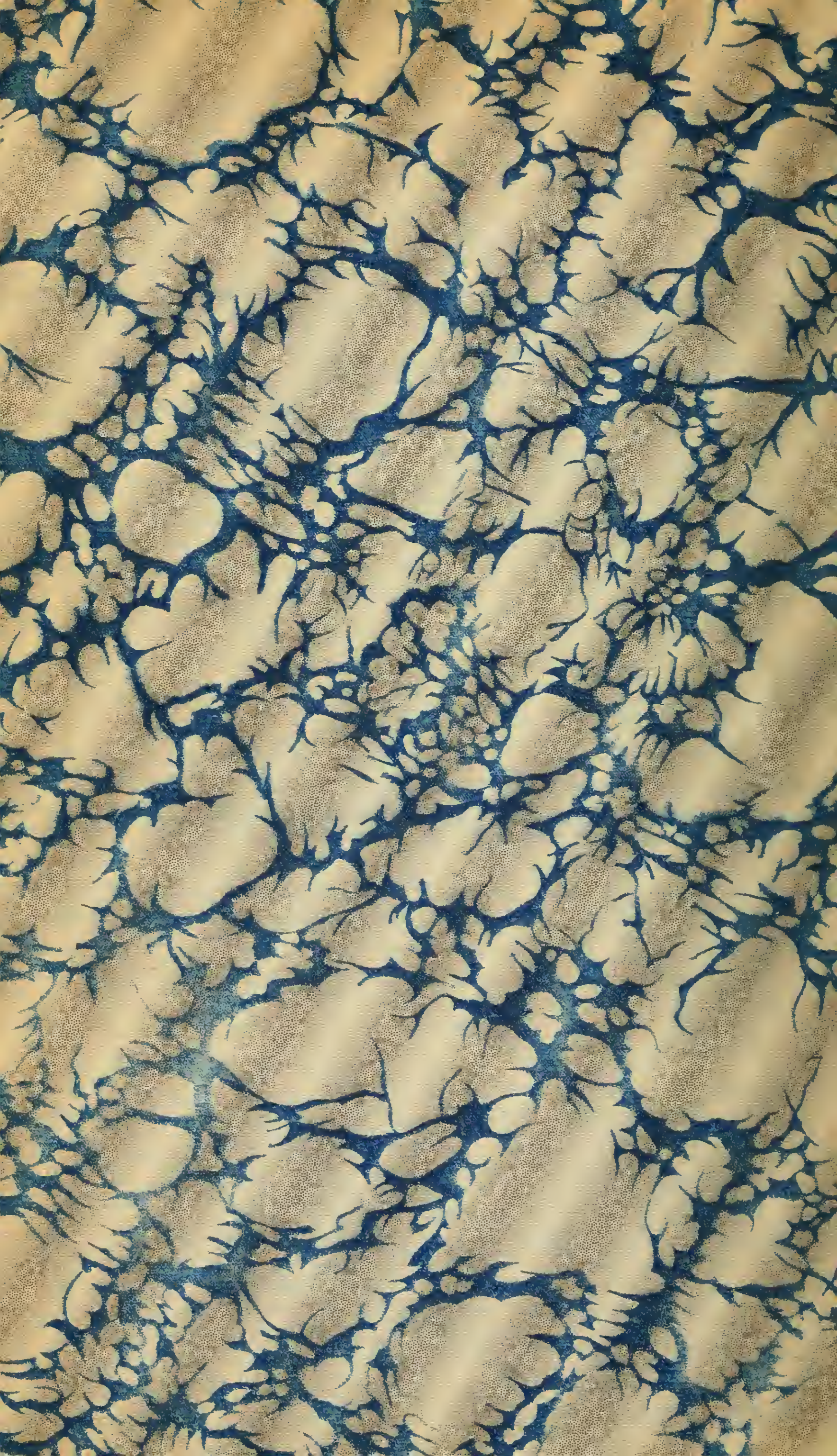

3 1761 07134114 3





LA MODALITÉ

DU

JUGEMENT

DU MÊME AUTEUR

Spinoza. 1 volume in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Félix Alcan, éditeur). . . . . 3 fr. 75

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 967-96.

LA MODALITÉ

DU

JUGEMENT

PAR

LÉON BRUNSCHVICG

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur de philosophie au lycée de Rouen
Docteur ès lettres

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1897


LIBRARY
DEC 6 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

A MONSIEUR DARLU

Hommage de son élève.

LA MODALITÉ DU JUGEMENT

CHAPITRE PREMIER[1]

DÉFINITION DU PROBLÈME

I. — De la notion d'activité intellectuelle.

Comment l'esprit est-il amené à se poser le problème de la modalité du jugement, et en quels termes se présente ce problème? telles sont les questions préliminaires auxquelles nous avons à répondre. Or, si nous voulons éviter l'arbitraire dans nos recherches, nous ne devons prendre d'autre point de départ que précisément cette nécessité de traiter les questions préjudicielles, de mettre en question la question elle-même. C'est cette nécessité qui définit l'investigation philosophique. Tandis que, dans une science déterminée, le savant étudie, suivant une méthode qui lui est imposée à l'avance, un objet dont il a admis à l'avance l'existence, le philosophe doit commencer par découvrir l'objet et la méthode de sa recherche, objet toujours nouveau, méthode toujours nouvelle, en ce sens qu'il lui demeure toujours possible

1. Les quelques renvois que contient ce livre sont sans doute très insuffisants pour marquer tous les auteurs avec qui nous nous sommes rencontré au cours de notre étude, ou dont nous avons pu nous inspirer sans y penser expressément. Nous prions ces auteurs d'excuser notre silence, et nous nous en remettons pour y suppléer au lecteur averti. Mais nous tenons à noter sur le sujet qui nous a occupé, les Cours inédits, pour lesquels nous ne pouvions nous référer à des citations précises, dont le souvenir nous a été plus d'une fois très précieux : nous avons suivi au lycée Condorcet le cours de philosophie de M. Darlu; nous avons eu communication du cours de Logique professé autrefois par M. Lachelier à l'École normale, et d'une leçon sur le Jugement de M. Lagneau; enfin nous avons entendu à la Sorbonne les cours de M. Boutroux sur Descartes, sur Leibnitz et sur Kant, et nous lui sommes particulièrement redevable pour le chapitre II de la présente étude.

d'en fournir une démonstration originale et plus profonde. C'est que la philosophie veut être une connaissance intégrale : or une connaissance ne peut espérer de devenir intégrale qu'à la condition de pouvoir sans cesse élargir son objet et perfectionner sa méthode.

Que sera cette connaissance intégrale? Ce sera, semble-t-il, la connaissance de l'objet total. Les premiers métaphysiciens se sont, en effet, attachés à l'objet pour le déterminer comme total; mais l'impossibilité d'atteindre à un résultat stable dut convaincre l'esprit que non seulement le problème ainsi posé dépassait la puissance de l'intelligence humaine, mais qu'il était même incompatible avec sa nature. Comment être sûr, en effet, que l'objet était directement atteint, était absolument objet, alors qu'on faisait abstraction de la connaissance que nous en prenons? Avant de prétendre juger une œuvre étrangère, il faut en avoir fixé la traduction; avant de discuter sur l'objet, il faut en posséder la connaissance intégrale. Dans l'ordre philosophique, l'intuition de l'objet suppose la réflexion sur cette prétendue intuition. Bref, la philosophie qui était une ontologie, devint la critique, c'est-à-dire que l'être en tant qu'être cessa d'être une idée philosophique, puisque c'est par définition même la négation de l'idée en tant qu'idée. La spéculation philosophique, étant un genre de connaissance, ne peut décider que de l'être en tant que connu, ou, mieux encore, puisqu'elle pose d'une façon absolue le problème de la connaissance, elle juge la connaissance en tant qu'être. De ce point de vue auquel il faut que l'esprit s'accoutume lentement et laborieusement, la connaissance n'est plus un accident qui s'ajoute du dehors à l'être, sans l'altérer, comme est devant un objet un verre parfaitement transparent; la connaissance constitue un monde qui est pour nous le monde. Au delà il n'y a rien; une chose qui serait au delà de la connaissance, serait par définition l'inaccessible, l'indéterminable, c'est-à-dire qu'elle équivaudrait pour nous au néant.

En dehors de toute tentative pour atteindre l'objet total, quel moyen reste-t-il à la philosophie pour parvenir à la connaissance intégrale? Sans prétendre déduire *a priori* cette connaissance intégrale, ne peut-on tout au moins déterminer les conditions auxquelles elle devra satisfaire? Tout d'abord, une connaissance ne sera adéquate, ou même homogène, à son objet que si elle est la connaissance de la connaissance même; autrement, cette connaissance n'est qu'une traduction ou une projection. Il manque à la représentation d'une douleur ce par quoi la douleur est douleur;

le concept d'un acte volontaire n'est pas un acte volontaire. Une telle connaissance est indirecte, et par suite imparfaite. Ainsi, sans nier en quoi que ce soit la réalité de la douleur ou de la volonté, il faut soutenir que leur étude ne peut être la partie fondamentale et primitive de la philosophie, parce que la méthode analytique de la philosophie n'est pas adaptée à de tels objets. La philosophie procède par concepts ; or un concept n'enferme intégralement qu'un autre concept. L'intelligence n'est transparente qu'à l'intelligence; la seule certitude peut être objet de certitude. Toute doctrine par conséquent qui présenterait une faculté non représentative, le sentiment ou la volonté, comme supérieure à la représentation et comme indépendante d'elle, sera une doctrine non philosophique. Elle pourra exprimer une grande vérité religieuse ; elle pourra avoir une grande efficacité morale; mais elle ne sera pas susceptible de justification rationnelle, et elle sera reléguée à bon droit parmi les doctrines qualifiées de sentimentales, de mystiques, ou de tout autre nom qui en marque le caractère irrationnel.

Ce n'est pas tout. Puisque cette étude doit être une étude philosophique, il faut qu'elle satisfasse à une seconde condition. En effet, dans toute étude d'ordre scientifique, l'esprit qui connaît et l'objet qui est à connaître sont en présence l'un de l'autre, tous deux supposés fixes et immuables. Si l'esprit de l'observateur était altéré par l'observation même, si la loi des phénomènes pouvait être modifiée au cours de l'expérience, il n'y aurait plus de place pour une vérité scientifique. Aussi l'étude de la connaissance, quand elle veut procéder d'une façon scientifique, doit-elle se donner à elle-même un objet qui puisse être mis en quelque sorte à l'abri de toute modification survenant au cours même de l'observation et due au caprice de l'observateur; par exemple, elle enferme la pensée dans le langage qui, par hypothèse au moins, l'enveloppe et la moule exactement; c'est à travers les formes du langage qu'elle étudie les lois de la pensée, et ainsi c'est à bon droit qu'une telle science peut prétendre à l'objectivité. Mais, à cause de cette objectivité même, cette science n'épuise pas la connaissance de la connaissance. Elle repose, en effet, sur un postulat, parce qu'elle est une science et que toute science implique ce postulat nullement négligeable qui est le savant. Or le savant peut, et doit, s'étudier lui-même. Alors il met en question ce qui était le postulat de la science, c'est-à-dire qu'il franchit les limites de la science pour essayer d'atteindre à la réflexion philosophique. Au regard de cette réflexion, l'analyse

de la connaissance est toute différente de l'analyse scientifique que nous présentions tout d'abord. Dans cette science objective de la connaissance, il était permis au savant, psychologue ou philologue, de comparer les différentes phases par lesquelles passait l'enfant et de suivre l'évolution de son esprit depuis le jeu automatique de la conscience spontanée jusqu'au mécanisme du raisonnement le plus abstrait; c'est là une question d'ontogénèse, l'étude d'un enfant par un adulte, analogue à celle de l'embryologie. Mais s'ensuit-il que, philosophiquement, la pensée d'un savant lui-même, la pensée rationnelle, ait pu naître à la suite d'une pareille évolution? qu'elle ne soit que la résultante de sensations et d'associations? Posée en ces termes, la question n'a plus de sens; car il faudrait, pour la résoudre, que le savant se supposât lui-même disparu, et se demandât ce qu'il pouvait être avant qu'il fût, qu'il se fît à la fois, suivant l'expression platonicienne, plus jeune et plus vieux que lui-même. La question d'ontogénèse pouvait être résolue facilement du point de vue de la science qui suppose un centre fixe d'observation. Si l'on supprime ce centre, il n'y a plus de prise pour l'analyse et pour la critique : pour se donner l'air d'atteindre l'absolu, on est tombé dans le vide. Ainsi le problème de l'origine que pose l'empirisme échappe à la critique philosophique, dès qu'il veut traiter de l'origine absolue et acquérir une portée métaphysique.

En d'autres termes, si on a pu dire que le matérialisme est condamné par cela seul que l'organisation de l'univers, telle que l'imagine le matérialisme, ne laisserait pas de place à une doctrine de philosophie comme le matérialisme lui-même, il en est de même encore de l'empirisme, entendu comme une métaphysique : la méthode de l'empirisme suffirait pour enlever toute valeur à une philosophie empirique. Puisque la philosophie est une œuvre de réflexion, le seul objet directement accessible à la réflexion philosophique, c'est la réflexion elle-même. Tant qu'il y a disproportion entre le contenu et la forme, entre le système et la méthode, il ne peut y avoir de connaissance intégrale. Pour qu'il y ait une telle connaissance, il faut que l'esprit s'engage tout entier dans la solution du problème. L'esprit ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui; il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part. Au delà de l'action qui en est la conséquence éloignée, au delà des manifestations encore extérieures que le langage en révèle, c'est jusqu'à

la pensée que la pensée doit pénétrer. L'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même, voilà ce que c'est que l'étude intégrale de la connaissance intégrale, voilà ce que c'est que la philosophie.

Ainsi une philosophie intellectualiste peut être une philosophie de l'activité; elle ne peut être véritablement intellectualiste qu'à la condition d'être une philosophie de l'activité. Seulement, au lieu de choisir arbitrairement un type d'activité et de vider cette activité de toute espèce de contenu intelligible, de sorte qu'il ne puisse plus y en avoir que des symboles aveugles, elle conçoit cette activité sur le seul type qui soit accessible à l'intelligence, et qui permette, par suite, d'assigner à l'activité sa raison d'être, sur le type de l'activité intellectuelle. De même, elle ne refuse pas de considérer les paroles qui expriment au dehors la pensée; mais il est vrai que si on s'en tenait à cette constatation extérieure, ces paroles n'auraient plus de valeur. En un mot, si elles prétendaient se suffire à elles-mêmes et se passer de principes intelligibles, la science de la pratique se confondrait avec le mysticisme, comme la psychologie empirique avec le verbalisme. C'est à la philosophie, telle que nous l'avons définie ici, qu'il appartient de donner la lumière à l'une, à l'autre le mouvement.

II. — Analyse logique du concept.

Quelle conception devons-nous nous faire de cette activité intellectuelle dont nous venons de dégager la notion générale? Il paraît malaisé de répondre à cette question. On est peu habitué à distinguer l'activité intellectuelle, considérée dans sa réalité intime, des formes du langage qui la fixent et la manifestent au dehors. Pour les Grecs, λόγος signifiait à la fois raison et discours; trop fidèle aux traditions d'Aristote, la logique ne s'est jamais dégagée tout à fait de cette confusion initiale. L'analyse logique a été entendue par les philosophes dans le sens exclusif et arbitraire que lui donnent les grammairiens, c'est-à-dire comme une décomposition des produits intellectuels en leurs éléments philologiques. Mais la décomposition d'une pensée vivante en atomes inertes ne saurait évidemment épuiser l'analyse de cette pensée; il reste à se demander quels sont les principes qui entrent en jeu pour faire avec ces éléments séparés le tout organique et un qui est l'intelligence; en d'autres termes, quelles sont les conditions de la production de la pensée. La décomposition en éléments, ana-

logue à l'analyse chimique, n'est qu'un procédé préparatoire à la régression vers les principes, analogue à l'analyse mathématique. Cette dernière analyse est pour nous la véritable analyse logique; nous devons l'entreprendre en nous appuyant sur les résultats de la première analyse, ou analyse philologique. Sur les résultats de cette analyse philologique, il semble qu'il y ait accord, et c'est là une preuve nouvelle du caractère objectif de cette analyse : les produits intellectuels, tels qu'ils sont obtenus par la décomposition grammaticale du discours, sont depuis Aristote divisés en trois espèces : concept, jugement, raisonnement. Il nous faut envisager tour à tour le concept, le jugement, le raisonnement, et nous demander quelle est la nature intime de l'activité qu'ils manifestent, s'ils correspondent à des actes radicalement distincts de l'intelligence, ou si c'est une même activité dont ils fournissent seulement des expressions différentes.

Tout d'abord, en quoi consiste le concept? Le contenu le plus extérieur, le plus objectif du concept, c'est le mot; mais ce mot n'a pas par lui-même de valeur, c'est un signe encore matériel. Le concept doit donc avoir un contenu spirituel; ce contenu, ce pourraient être des images d'objet ou d'acte, comme celles qu'évoquent en moi les mots de ballon, d'aumône ou de reproche. Seulement, dès que j'en veux préciser la portée, ces images semblent fuir les prises de ma pensée et disparaître dans le vague, sans que d'ailleurs cette indétermination enlève au concept son usage et sa légitimité. L'image vient-elle à s'effacer graduellement pour s'évanouir à la limite, le concept lui survit. Le concept de raison ou de nombre imaginaire, de contradictoire ou d'indéfinissable même, sont susceptibles d'être déterminés indépendamment de toute représentation concrète et d'entrer dans un raisonnement précis à titre d'éléments fixes et solides. Il est vrai qu'on signalera un cortège d'images qui, dans chaque esprit et au hasard des associations antérieures, ne peut manquer d'accompagner jusqu'au concept le plus abstrait, comme font des ombres ou des harmoniques. Mais le psychologue ne s'occupera de ce cortège que pour montrer combien la diversité des images individuelles n'enlève rien à la rigidité et à l'universalité du concept. C'est au delà de l'image qu'il convient de chercher ce qui fait la nature véritable du concept. Or, en dehors de ces images, que reste-t-il à un concept, si ce n'est de reposer sur un certain ordre, sur un certain plan qui unit certaines images entre elles, ou même sur un certain ordre entre certains groupements déjà eux-mêmes abstraits? En d'autres termes, il y a comme une connexion orga-

nique, un schème dans l'espace, autour duquel se développent les images à la fois plus concrètes et plus vagues qui font vivre le concept devant nous, sans y rien ajouter, tout au contraire, puisque les concepts réputés les plus parfaits sont ceux qui se réduisent à ce schème et se définissent par la loi suivant laquelle ce schème est formé, comme sont les concepts mathématiques.

Mais ce n'est pas tout, et nous n'avons pris le concept que par un côté. En même temps qu'un assemblage de caractères simultanés, le mot évoque un défilé d'images qui correspondent chacune à un objet déterminé. La plupart des logiciens ont même fondé l'usage logique du concept sur la propriété qu'il a de représenter une pluralité d'objets. D'ailleurs il se peut que cette série soit réellement parcourue et que chacun des individus en soit distingué, le concept est une pluralité de représentations; ou bien on peut ne pas tenir compte des représentations et ne porter son attention que sur la collection elle-même, qui peut n'être qu'une collection indéfinie, idéale. Ici encore un pur rapport se substituera aux images concrètes; ce rapport à son tour donnera matière à de nouveaux rapports; il est possible de concevoir une collection de collections, et c'est sur cette hiérarchie de rapports que reposent les plus précises classifications.

Voici donc les résultats de l'analyse empirique : le contenu du concept est double; il est à la fois schème dans l'espace et série dans le temps. Or il est absurde de concevoir qu'un acte simple comporte deux déterminations différentes, et qui seraient exclusives l'une de l'autre, tout aussi absurde que de prétendre mesurer une grandeur simple suivant deux dimensions distinctes. Le concept ainsi conçu serait un monstre. Il a fallu choisir; le réalisme a choisi, et le nominalisme a choisi. Suivant Platon, l'idée est formée par les caractères intelligibles qui sont les raisons des objets réels, raisons de comprendre et par suite raisons d'être; la scolastique, qu'on présente parfois comme une imitation de la doctrine platonicienne, pose l'idée comme un être dont la juridiction s'étend à une classe ou à un certain groupe de classes. Stuart Mill définit le concept par la somme des qualités qu'évoque et que connote le mot; les logiciens de l'école de Hamilton, qui n'est pas moins nominaliste, mesurent, pour la plupart, les concepts par le nombre d'objets dénotés et concluent de l'égalité de ces nombres à l'égalité des concepts eux-mêmes. Bref, il y a deux façons d'exposer la logique, l'une en compréhension et l'autre en extension; les rapports entre les cercles d'Euler qui figurent les propositions du syllogisme, sont susceptibles d'une complète

inversion, et le petit terme peut contenir le moyen et le grand termes. Peut-être ces deux modes d'exposition n'ont-ils pas la même valeur, sinon au point de vue de la clarté et de la rigueur, du moins au point de vue de la vérité psychologique. Il n'en est pas moins vrai qu'ils sont possibles tous les deux, et qu'on n'a pas le droit de sacrifier une des données du problème; et il est vrai également qu'il semble bien difficile, si on les conserve l'une et l'autre, de le résoudre sans arbitraire.

De là, pour qui part de l'analyse empirique, la nécessité de dépasser cette analyse et de regarder au delà du concept jusqu'à l'acte constitutif du concept, jusqu'à la conception. Quel est cet acte? L'analyse précédente le présente comme posant un double rapport : le mot *homme* est en rapport soit avec un agrégat d'images correspondant à des caractères plus ou moins abstraits, soit avec une série d'images correspondant à un nombre plus ou moins déterminé d'objets individuels; de ce double rapport dérive un double usage logique, celui de l'extension et celui de la compréhension, et une double fonction grammaticale, celle du substantif et celle de l'adjectif. L'unité du nom dissimule cette double dualité, et de là la confusion où se débattent en vain logiciens et philologues. Mais il ne s'agit pas de substituer la dualité à l'unité, il s'agit de ramener d'une façon intelligible la dualité à l'unité, et c'est là la fonction propre que l'esprit accomplit à l'intérieur du concept. Le fondement du concept, c'est donc un acte par lequel sont unis et identifiés les deux rapports que l'analyse a successivement discernés dans le concept et qu'elle ne pouvait poser qu'à l'état séparé. Concevoir *homme*, c'est unir ensemble certains caractères et certains individus, c'est affirmer ces caractères de ces individus. En d'autres termes, le fondement du concept c'est ce que nous appelons un jugement, et l'on pourrait dire sans paradoxe que concevoir c'est juger. Tel que nous l'entendons d'ordinaire et que nous l'exprimons d'un mot, le concept est postérieur au rapport; c'est par ce rapport qu'il se constitue; la compréhension et l'extension d'un concept n'ont de sens que relativement l'une à l'autre : l'extension pure est aussi aveugle que la compréhension pure est chimérique. *L'homme est homme*, voilà le résultat immédiat de la conception; le concept n'en est qu'une expression éloignée et équivoque; car *homme* n'est pas par lui-même substantif plutôt qu'adjectif : il est tour à tour l'équivalent de Pierre, Paul, etc., ou de raisonnable, mortel, etc. Le réalisme qui fait du concept une substance, l'idéalisme qui y voit une qualité, sont issus de la

même équivoque; procédant tous deux par exclusion, ils laissent tous deux échapper l'acte véritable de la conception. Cet acte dans son intégrité et dans son unité s'exprime sous la forme : *l'homme est homme*; si on ne tient pas compte de cet acte, toute étude de l'intelligence devient inintelligible.

Cependant il n'est pas sûr que la théorie qui nous a paru convenir au concept *homme* soit vraie de tout autre concept. N'y a-t-il pas des concepts qui ne se prêtent pas aussi facilement à une double interprétation, qui sont sans équivoque possible, soit pure compréhension, comme les concepts mathématiques, tétraèdre régulier, par exemple, ou racine imaginaire, soit pure extension, comme une ville ou un individu, dont par hypothèse je ne sais rien sinon qu'ils existent? Et en effet il est clair que je puis faire entrer dans un jugement déterminé ou un pur sujet auquel je n'attribue aucune qualité intrinsèque, ou une qualité pure que je ne rapporte à aucun objet particulier : *Londres n'est pas la ville que j'habite*, ou *orangé est jaune tirant sur rouge*. Mais il ne s'ensuit pas du tout que le concept considéré en lui-même, indépendamment du jugement qui le met en rapport avec un autre concept, puisse se réduire soit à un sujet, soit à une qualité. On ne peut pas dire que le concept *orangé* n'ait pas d'extension, par cela seul que cette extension n'est pas déterminée; et de même un concept mathématique, comme *racine imaginaire*, s'applique au moins au symbole que l'esprit s'en construit et qui est nécessaire à la conception mathématique; la définition mathématique ne signifie même autre chose que ceci : le groupement de certaines qualités en un tout qui en fait, dans l'esprit tout au moins, un objet, et cet objet idéal constitue au concept un minimum d'extension qui représente la possibilité, dans l'application ultérieure à l'univers, d'une extension indéfinie. Et il n'en est pas autrement pour les concepts purement individuels : nul objet ne peut être conçu qui ne possède au moins une qualité, celle d'être désigné de la façon dont on le désigne; ce minimum de compréhension est comme une pierre d'attente pour l'édifice des qualités qui pourront lui être attribuées par le progrès de la connaissance : sans ce minimum le nom propre ne serait qu'un nom, c'est-à-dire qu'il serait un néant intellectuel. Ainsi, quelque indéterminé et quelque incomplet que soit, à l'intérieur même du concept, le rapport entre l'extension et la compréhension, il n'en subsiste pas moins; et la considération des cas extrêmes n'en fait que mieux ressortir la nécessité.

III. — Analyse logique du jugement.

Si le concept dissimule, grâce au double sens d'un mot unique, la véritable activité qui le fonde, cette activité semble trouver dans le jugement son expression adéquate : le jugement est, semble-t-il, la traduction immédiate de cette perception d'un rapport, qui faisait la réalité du concept. Qu'est-ce donc que le jugement? et comment faut-il concevoir l'acte réel de l'intelligence qui le constitue? Pour l'analyse philologique, la matière du jugement est une simple association de faits de conscience. Stuart Mill a essayé de démontrer que tout le contenu pouvait s'en ramener à l'association par contiguïté. Tout récemment, M. Egger a rendu la démonstration plus aisée en recourant à l'association par ressemblance [1], qui, aussi bien, paraît être impliquée dans toute association par contiguïté [2]. Mais, à supposer que le contenu de l'association et celui du jugement soient identiques, il ne s'ensuit pas qu'on puisse identifier association et jugement. En effet, si les lois de contiguïté ou de ressemblance sont des lois de l'esprit, ce sont des lois de circulation : un des termes entraîne l'autre, qui le chasse à son tour; un jeu d'images successives se forme, semblable à un processus organique. Ou bien un nouveau phénomène se produit : les images sont fixées en concepts et rapportées l'une à l'autre, c'est-à-dire que l'association en est remarquée par l'esprit qui prend conscience de leur relation; or cette remarque est précisément le jugement. En d'autres termes, l'association ne suffit pas à faire connaître l'association, pas plus qu'on n'aurait l'idée du rêve si on rêvait toujours; c'est dans la veille qu'on se fait une idée du rêve, et celui qui conçoit une association, qui pose comme simultanés les termes qui dans l'association étaient successifs, celui-là juge. Tant que l'on compare l'association et le jugement, sans altérer les choses mêmes que l'on compare, cette comparaison ne peut que nous faire saisir par différence les éléments caractéristiques du jugement : les concepts qui le forment sont déterminés, et ils sont réunis par une copule. De là les distinctions que la logique commune établit entre les jugements : particuliers et universels d'une part, affirmatifs et négatifs de l'autre. Peut-être cette détermination des formes logiques du jugement

1. *Jugement et ressemblance. Revue philosophique*, juillet et août 1893.
2. Dumont, *De la ressemblance et de la contiguïté dans l'association des idées. Revue de métaphysique et de morale*, mai 1895.

nous permettra-t-elle de saisir les fonctions essentielles qui constituent le jugement; peut-être y a-t-il là plusieurs actes distincts qui donnent lieu à quatre jugements distincts.

Examinons le premier caractère du jugement : l'extension du concept sujet y est délimitée; il y a des rapports qui ne s'affirment que d'un certain nombre d'individus désignés par le concept; d'autres s'affirment de la totalité de ces individus. Passer de la première forme à la seconde, n'est-ce pas la fonction propre à l'intelligence? Penser, a-t-on dit, c'est généraliser; le privilège de l'homme, c'est de pouvoir étendre à une classe d'individus ce qu'il a observé sur certains; de constater des faits, et d'énoncer des lois; en un mot, de s'appuyer sur l'expérience, et d'aboutir à la science. Si cette thèse est vraie, le jugement universel, en tant qu'universel, serait l'acte fondamental de la pensée; la nature de l'activité intellectuelle serait exactement définie par la quantité logique du jugement.

La conception précédente est ordinairement acceptée par les logiciens; cependant il est facile de voir qu'elle conduirait celui qui la suivrait jusqu'au bout à des conséquences absurdes. En effet, supposât-on que la généralisation fût la fonction essentielle de l'esprit, encore faudrait-il démontrer que le jugement dit universel est la traduction fidèle de cette généralisation. Or on sait qu'il n'en est rien. Un jugement individuel par son contenu peut être universel au point de vue logique; et si, psychologiquement, comme l'a vu Kant, ces jugements singuliers doivent former une classe à part, encore faut-il maintenir qu'en bonne logique jugements généraux et jugements singuliers rentrent également dans la définition des jugements universels : jugements dont le sujet est un concept pris dans la totalité de son extension. Mais il y a plus : considérons le jugement *tous les hommes sont mortels*, et demandons-nous s'il y a là un acte simple de l'esprit. Est-ce que ce jugement, en tant qu'acte de l'esprit, ne suppose pas un acte antérieur, celui qui met en relation l'idée — indéterminée quant à l'extension — d'homme et l'idée de mortel? *Mortel* s'affirme de *homme*. Puis à cet acte simple s'ajoute un second acte du même genre, simple lui aussi : les *hommes* dont s'affirme *mortel* sont *tous les hommes*. L'universalité est un attribut du sujet, c'est-à-dire que *tous* est un prédicat. Le concept *tous les hommes* est, comme tout concept d'ailleurs, le résultat d'un jugement. Nous n'acceptons pas comme un acte simple le jugement qui impliquerait comme sa condition et comme son élément un jugement antérieur.

Soit, répondra-t-on; mais le jugement universel *tous les hommes sont mortels*, à supposer qu'il ne soit pas le premier acte de l'esprit, fournit la première expression complète d'une pensée rationnelle, et, à ce titre, il doit être accueilli par la logique. *Homme est mortel* réclame une détermination : est-ce quelque homme, est-ce tout homme qui est mortel? — Mais alors, il faut démontrer que l'expression est bien complète ainsi. Si *homme* ne peut pas rester indéterminé, pourquoi *mortel* resterait-il lui aussi indéterminé? Si l'on quantifie le sujet, pourquoi ne pas quantifier le prédicat? Sans doute, si le jugement universel était un acte simple de l'esprit, on répugnerait à y joindre un second acte; mais si c'est déjà un second acte, il n'y a pas de raison pour s'arrêter, pour ne pas y joindre un troisième, et ainsi de suite à l'infini. La réforme de Hamilton est insignifiante pour ce qui regarde la conception de la pensée elle-même; mais au point de vue de l'analyse logique, ou plutôt philologique, elle est irréprochable; elle acquiert ainsi la vérité et la valeur, nullement négligeables, que peut avoir une réduction à l'absurde de la logique aristotélicienne.

La même série de considérations que nous venons de développer pour la quantité des jugements s'applique également à la qualité des jugements. En effet, si l'on a pu dire : penser c'est généraliser, ne peut-on pas dire avec autant de raison, et plus de profondeur : penser c'est opposer? Ce qui caractérise la pensée, c'est la faculté de mettre en parallèle l'affirmation et la négation. L'être, la chose est, dans un sens toujours positif; mais la pensée se libère de l'être en donnant un sens au non-être; ce qui n'est pas est objet de pensée au même titre que ce qui est. Dès lors, ne peut-on espérer que cette double détermination, conférée à la copule qui est la marque essentielle du jugement, nous permettra enfin de saisir cet acte fondamental qui est l'objet de nos recherches?

Ici encore, admît-on que cette faculté d'antithèse fût en effet ce qui définit l'esprit, il resterait à prouver que cette faculté se réfléchit exactement dans la distinction des jugements affirmatifs et des jugements négatifs. Or, si l'affirmation et la négation étaient dans ces jugements affirmation absolue et négation absolue, si la qualité du jugement y était qualité pure, ces deux formes seraient irréductibles l'une à l'autre. Mais il n'en est pas ainsi : le jugement négatif peut, suivant l'expression d'Aristote, se convertir en affirmatif; la forme du langage décide de la forme du jugement; c'est-à-dire que l'affirmation et la négation portent

sur la traduction de la pensée, et non sur la pensée elle-même. D'ailleurs, la contradiction et l'incompatibilité qui découleraient de la qualité du jugement, ne sont pas complètement exprimées par la forme de la copule, puisque deux jugements subcontraires peuvent être vrais tous deux tout en différant de qualité. L'affirmation et la négation ne sont que deux sortes de rapports dont la différence ne touche pas à la nature de l'activité intellectuelle : si on distingue ces deux espèces de rapports, il n'y a plus de raison pour s'en tenir là et pour ne pas distinguer d'autres espèces de rapports, ainsi que propose de le faire M. Rabier [1], l'égalité et l'inégalité, la similitude et la différence, de préciser encore le genre de l'égalité ou le mode de la similitude : il n'y a plus alors de copule proprement dite, mais nous aurions arbitrairement transformé en copules les prédicats dont l'idée contient un rapport, et il y en a sans doute une infinité [2].

En un mot, l'étude que nous avons faite du jugement nous amène à cette conclusion importante pour la suite de notre étude que les catégories logiques du jugement, quantité et qualité, n'ont pas de relation directe avec l'activité intellectuelle. L'acte simple du jugement ne contient pas une détermination expresse de l'extension du sujet, cette détermination ne serait obtenue que par un jugement ultérieur ; d'autre part, au point de vue logique, la copule

1. *Psychologie*, p. 250 : « On dit, par exemple, que *Pierre et Paul sont semblables ou différents*. Mais qui ne voit que les deux termes réels du jugement sont ici *Pierre* et *Paul*, et que la *similitude* ou la *différence* n'est pas un terme mais bien le rapport affirmé entre les deux termes ? » L'argument nous semble ambigu. Faut-il entendre par « termes réels », termes correspondant à des choses réelles dont l'existence est indépendante du jugement et apparait même comme sa condition et son origine ? Mais la détermination d'une telle réalité constitue un problème d'ontologie, ou tout au moins de métaphysique. Pour l'analyse psychologique, la réalité des termes est une réalité mentale ; c'est dans l'esprit et à l'intérieur du jugement, non en dehors et dans les objets, qu'il convient de chercher cette réalité. « Pierre et Paul se ressemblent » signifie qu'on a dégagé de Pierre et de Paul une image commune, une sorte de schème qu'on leur rapporte à tous deux ; ce jugement exprime l'acte par lequel l'esprit généralise, et commence à déterminer l'extension d'un concept. D'ailleurs, ce n'est point là l'expression dont on se servira le plus fréquemment pour affirmer une similitude entre Pierre et Paul : on dira plutôt « Paul est semblable » ou « ressemble à Pierre », ce qui indique que le concept individuel de Paul nous a paru présenter en lui une image de Pierre, vague ou précise selon le degré de leur ressemblance : le concept Paul a été identifié avec le schème « semblable à Pierre ». Et le mouvement inverse de l'esprit, qui va cette fois du concept individuel de Pierre à l'image de Paul, se traduit par le jugement réciproque : « Pierre ressemble à Paul. » Le langage, que M. Rabier accuse de déguiser la vérité, nous semblerait ici, au contraire, un interprète assez exact, et même assez subtil, de notre activité interne.

2. Cf. Egger, *Compréhension et contiguïté*. *Rev. phil.*, octobre 1894, p. 372.

est une et identique : *est.* L'acte du jugement reste le même à travers la diversité de ses expressions logiques; et c'est ce qu'on pouvait prévoir immédiatement; quand je dis : « Pierre est absent, un soldat est absent »; ou : Pierre n'est pas présent, un soldat n'est pas présent », il serait bien difficile, en effet, de démontrer que j'ai réellement quatre pensées différentes, qu'il n'y a pas, dissimulé sous la diversité des expressions, un acte unique de l'esprit. Bien plus, cet acte ne diffère pas essentiellement de l'acte qui constitue le concept, puisque la délimitation de l'extension n'en est pas une partie essentielle, et que le rapport y est ce rapport simple, indéterminé, sans lequel nous avons vu qu'il n'y avait pas de concept. Seulement, il importe de distinguer entre deux rapports : le rapport simple, affirmé entre deux termes dont l'expression est identique : *l'homme est homme*, peut être réduit par la suppression de la copule à un terme unique, qui est le concept *homme*; le rapport simple affirmé entre termes dont les expressions sont diverses, *l'homme est mortel*, est incompressible; l'analyse verbale ne peut en tirer que de nouveaux jugements suivant le mécanisme des conversions aristotéliciennes.

Ce n'est pas tout; si cette conclusion est vraie, il n'y a plus aucune raison pour borner le jugement au type exclusif du jugement classique : *l'homme est mortel.* Dans ce jugement, en effet, le sujet est un individu ou un groupe d'individus, il est considéré suivant l'extension; le prédicat est une qualité ou un groupe de qualités, il est considéré suivant la compréhension. Mais rien n'empêche, cela est clair, qu'il n'y ait d'autres jugements dont les termes soient envisagés tous deux sous le rapport de la compréhension ou bien sous le rapport de l'extension. Par exemple, si j'exprime cette proposition que la qualité d'envieux est unie à la qualité d'ambitieux, j'exprime, en toute évidence, l'union de deux prédicats. Sans doute, il se pourra que les formes du langage déguisent la véritable nature de cette union; si je dis *l'ambitieux est envieux*, si j'ajoute « tous les ambitieux » ou « quelques ambitieux », j'ai l'air de formuler un jugement normal : sujet, copule et prédicat; si je dis : *quiconque est ambitieux est envieux*, j'énonce un jugement de forme hypothétique. Mais, en réalité, quand on y regarde de près, il n'y a rien de plus dans ma pensée que l'identité de deux qualités; et l'expression la plus exacte, qui après l'analyse précédente ne nous paraîtra plus insolite, en est celle-ci : *ambitieux est envieux.* De même, si nous considérons le jugement *Arouet est Voltaire*, ou *Voltaire n'est pas Diderot*, nous avons manifestement établi une relation entre deux concepts qui

ne sont envisagés que du point de vue de l'extension; bref, nous avons exprimé un jugement à deux sujets. Transformer une dénomination comme Voltaire ou Diderot en simple prédicat sous prétexte de réduire le jugement à un type exclusif, ce serait, trop évidemment, sacrifier à l'unité du système la nature même des fonctions qu'il s'agit d'étudier [1].

On peut aller plus loin; le jugement n'est pas nécessairement un rapport entre deux termes. *Il pleut* ou *je suis* expriment, de la façon la plus claire et la plus simple, des actes réels d'affirmation. Il faut donc admettre qu'un jugement peut ne contenir qu'un terme, soit un prédicat comme dans les propositions sans sujet dont Miklosich [2] et Sigwart [3] ont énuméré les différentes formes, soit un sujet comme dans les jugements d'existence qu'à la suite de Fichte et de Herbart, Bergmann [4] et surtout Franz Brentano [5] ont si profondément distingués du jugement d'attribution. Quelle est la valeur de ces formes diverses? c'est ce que nous aurons à examiner plus tard; mais elles existent. Dès lors, pour étudier avec fruit le jugement, nous devons nous affranchir d'une conception, qui est consacrée par les traditions de la logique et les habitudes du langage, mais qui nous enfermerait dans une définition exclusive et nous porterait à méconnaître la nature du jugement. Il suffit de la diversité des formes du jugement pour attester que l'élément caractéristique et essentiel du jugement, peut-être suffisant à le constituer, est la copule. Le jugement, d'une façon générale, est l'acte qui pose la copule. Quelle que soit la forme de la proposition, affirmative ou négative, cet acte est positif, il est un acte de l'intelligence.

1. Pour prévenir toute confusion, il n'est pas inutile de marquer le lien qui rattache cette interprétation du jugement à l'interprétation, donnée plus haut, du concept. Il est vrai que tout concept est, pris en soi, susceptible des deux fonctions de sujet et de prédicat; c'est même le rapport de ces deux fonctions, implicitement affirmé en lui, qui fait du concept une réalité psychique. Mais il n'en est pas moins vrai que, lorsque le concept est considéré, non plus isolément, mais en relation avec un autre concept, il ne doit être déterminé que par l'une seule de ces fonctions; car c'est à cette condition que le jugement correspond à l'établissement d'un rapport unique et bien défini, qu'il est l'acte simple, constitutif de la vie spirituelle. Entre ces deux thèses il pourrait y avoir contradiction si le jugement dérivait du concept et s'expliquait par lui; mais il ne saurait y en avoir si jugement et concept sont au fond des actes de même nature et en quelque sorte contemporains l'un de l'autre.

2. *Subjectlose Sätze*, Vienne, 1883.

3. *Die Impersonalien*, Fribourg en B., 1888.

4. *Reine logik*, Berlin, 1879.

5. *Psychologie vom Empirischen Standpunkte*, Leipzig, 1874 (d'après Benno Erdmann, *Logik*, Halle, 1892, t. I, p. 312).

IV. — Analyse logique du raisonnement.

En outre de cette position de la copule, qui est constitutive du jugement, le développement de l'intelligence humaine implique, semble-t-il, une autre fonction, c'est le raisonnement. Le raisonnement aboutit à une conclusion; l'opération qui rattache une conclusion à des prémisses apparaît comme complètement différente de l'opération propre du jugement, puisqu'elle est une synthèse des jugements eux-mêmes; la conclusion, dont la vérité s'impose nécessairement à l'esprit qui raisonne, a une valeur d'un tout autre ordre que les prémisses, qui sont données dans le raisonnement à titre de jugements isolés.

Cette conception est-elle justifiée par l'étude des différentes formes du raisonnement? Le raisonnement est-il bien un acte nouveau, irréductible au jugement? Considérons le raisonnement sous la forme la plus rigoureuse à laquelle l'ait ramené l'analyse logique. Soit le syllogisme parfait d'Aristote :

Tous les philosophes sont justes,
Socrate est philosophe,
Donc Socrate est juste.

En quoi consiste la vertu de ce raisonnement? Si nous nous en tenons à l'apparence que nous présente la logique, il faut dire que nous énonçons successivement un certain nombre de jugements; et c'est en les rapprochant du dehors que nous nous rendons compte que le passage de l'un à l'autre constitue un raisonnement. En effet, nous ne saisissons pas directement le lien de ces divers jugements, nous n'avons pas en raisonnant le sentiment de notre activité intellectuelle. C'est pourquoi nous n'avons pas conscience d'avoir raisonné ; mais, comparant après coup les jugements dont nous étions partis et celui auquel nous aboutissons, nous pouvons, alors seulement, savoir s'il y a eu simple association ou véritable raisonnement. C'est là un fait important, et Descartes l'avait bien vu; car l'une des raisons sur lesquelles il fondait son doute méthodique, celle pour laquelle il croyait la véracité divine nécessaire à la garantie des démonstrations mathématiques, c'est précisément que le raisonnement sépare les jugements les uns des autres, brise l'unité de l'esprit et nous interdit ainsi cette intuition qui met l'homme en contact avec la vérité. Après Descartes, le problème a été abandonné; le doute paraissait

hyperbolique, et hyperbolique aussi la solution qu'il en donnait. Mais, en réalité, le problème subsiste, et c'est celui-là même que nous posons sous la forme suivante : quelle est la part de l'activité intellectuelle dans le raisonnement?

L'étude du concept et du jugement nous avertit qu'il y a deux façons d'analyser le syllogisme classique. Tout d'abord on peut se placer au point de vue de l'extension. La majeure est une proposition universelle : *Tous les philosophes sont justes.* La mineure établit que, parmi cette collection qui forme la totalité des philosophes, se trouve un individu : Socrate, qui est par suite ce que sont les philosophes. La conclusion, *Socrate est juste*, est donc incontestable. Reste à déterminer quelle est dans cette conception du syllogisme la nature du raisonnement. Or, pour que la conclusion soit valable, il faut, en toute évidence, que le concept *philosophe* soit identique dans la majeure et dans la mineure. Par suite, puisque *tous les philosophes* constitue le sujet dans la majeure, il faut que dans la mineure *philosophe* soit également un sujet, c'est-à-dire il faut que la mineure soit un jugement à deux sujets : *Socrate est un individu philosophe*, un de ces individus précisément dont la majeure affirme qu'ils sont justes. A considérer exclusivement les jugements du point de vue de l'extension, nous sommes ainsi conduits à faire de la connaissance humaine, ainsi qu'a fait Hamilton, un vaste système de classification. Or le rôle qui reviendrait dans ce système à la déduction syllogistique, ce serait d'aller du général au particulier. Mais, d'une part, l'établissement d'une majeure universelle comme celle-ci : *Tous les philosophes sont justes*, dépasse manifestement l'étendue de la connaissance humaine; si la fonction de l'intelligence consiste à généraliser ainsi, l'intelligence humaine est une faculté d'erreur. Et, d'autre part, pour ce qui est de la conclusion qui se tire de cette universelle, il a fallu recourir à elle pour arriver à l'universelle. La déduction est alors insignifiante; c'est un verbiage sans fin, comme celui de l'enfant qui recommence sa chanson après qu'il l'a terminée. Interprété selon la logique de l'extension, le syllogisme de la première figure est bien convaincu, comme l'ont voulu les philosophes anglais, de pétition de principe et de cercle vicieux.

Faut-il substituer aux jugements d'extension des jugements de compréhension? La majeure devient : *Tout philosophe est juste*, ou mieux, puisqu'elle ne fait qu'énoncer un rapport entre deux prédicats : *philosophe est juste.* Soit, et c'est ainsi qu'il faut comprendre la majeure : ce n'est pas une généralisation de l'expérience faite sur une collection plus ou moins considérable

d'individus; c'est l'affirmation d'un lien nécessaire entre deux phénomènes ou deux qualités. Mais la mineure, elle, ne peut se réduire à un rapport de pure compréhension; car *Socrate* est un individu, un sujet; si on le transforme en une série ou agrégat de qualités, on s'astreint à un parti pris d'exclusion qui vicie encore une fois toute la logique.

Dès lors, puisque le raisonnement, pas plus que le concept, ne s'explique d'une façon intégrale quand on écarte un des points de vue auxquels l'esprit doit se placer, on est amené à la forme suivante :

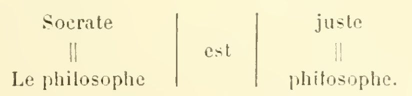
La qualité de philosophe entraîne la qualité de juste,
L'individu Socrate possède la qualité de philosophe,
Donc l'individu Socrate possède la qualité de juste.

L'expression est d'une rigueur irréprochable; en mettant en lumière l'identité du moyen terme dans les deux prémisses, elle met en lumière le mécanisme du raisonnement. Cependant ce n'est peut-être pas encore l'expression définitive du syllogisme proprement dit; car dans le syllogisme parfait la conclusion doit être constituée directement par la synthèse des deux prémisses. Or, dans ce raisonnement, tel qu'il vient d'être énoncé, *entraîner* et *posséder* expriment deux rapports tout à fait distincts, hétérogènes; les deux prémisses sont incomparables entre elles; la conclusion, n'étant homogène qu'à l'une d'elles, ne peut résulter logiquement de leur fusion. En fait, la conclusion n'est autre que la mineure elle-même où s'est opérée la substitution d'une qualité à une autre qualité, du prédicat *juste* au prédicat *philosophe*.

Mais ne serait-il pas possible de donner aux prémisses une copule de même nature, de façon à les faire entrer dans un syllogisme parfait? Il faudra, pour cela, que j'entende la majeure comme une loi régissant l'identité de deux caractères : *Philosophe est juste*; et la mineure comme un fait exprimant l'identité de deux individus : *l'individu Socrate est un individu philosophe*. De ces deux propositions, qu'ai-je le droit de conclure? Évidemment rien, à moins que je n'identifie l'individu désigné comme philosophe avec la qualité de philosophe. Cette identification est-elle légitime *a priori*? En général, on la fait reposer sur le principe d'identité lui-même : A est A, voulant dire : A sujet est A prédicat, ou, comme s'exprime Baumgarten : Tout sujet est prédicat de lui-même [1]. Mais énoncé ainsi, le principe d'identité cesse

1. *Metaphysica*, 7e édit., chap. XI, cité par B. Erdmann. *Logik*, chap. XXXIII, t. I, p. 178.

d'être évident; car qui me garantit qu'il y a véritablement identité entre un groupe d'individus et un groupe de caractères, entre le groupe « Platon, Aristippe, Antisthène, etc. », et le groupe « justice, sincérité, sagesse, etc. »? L'identité de ces deux groupes est, au fond, un postulat que dissimule leur communauté de nom. C'est ce postulat qu'on exprime en disant que la valeur du syllogisme est liée à la valeur du concept, car c'est précisément l'unité apparente du concept qui cache la dualité réelle de ces deux groupes. L'acte fondamental du syllogisme de la première figure, ce sera donc l'acte qui est constitutif du concept, cet acte par lequel je rapporte, à l'intérieur même du concept, l'attribut au sujet, et qui est au fond un jugement. Ce que je pense, en pensant que Socrate est juste, c'est tout simplement que le philosophe est philosophe. La majeure identifie les deux caractères, *philosophe* et *juste*; la mineure identifie les deux sujets : *le philosophe* (entendu comme une désignation convenant à un certain nombre d'individus) et *Socrate*. C'est une même chose de penser l'attribut *philosophe* ou l'attribut *juste*, de penser le sujet *philosophe* ou le sujet *Socrate*. Dans tout ce raisonnement il n'y a donc qu'un seul et même jugement; mais il est susceptible d'être présenté sous deux formes: à côté de la forme instructive et féconde : *Socrate est juste*, il y a une forme implicite, qui en fait voir la vérité : *le philosophe est philosophe*. En tant que je comprends le jugement : *Socrate est juste*, j'ai donc formé tout ce qui constitue le syllogisme; pour en tirer un raisonnement, je n'ai eu qu'à expliciter mon jugement, ainsi que le montre le schème suivant :



Le syllogisme parfait fait donc voir simplement qu'un même acte de l'esprit, un jugement, est susceptible de deux traductions différentes; et il le fait voir au moyen de jugements auxiliaires qui expriment, l'un l'identité partielle ou totale de deux sujets, l'autre l'identité partielle ou totale de deux prédicats, et qui sont ainsi des jugements d'identité, permettant la substitution, totale ou partielle, d'un terme à l'autre. Mais la conclusion n'est pas un jugement nouveau; elle ne fait qu'enrichir d'une nouvelle expression un jugement qui existait déjà dans mon esprit. La copule de ce jugement primitif se transmet inaltérée dans la conclusion, ce qui atteste l'identité des deux actes spirituels. Que cette copule, d'ailleurs, ait une forme affirmative ou négative, que le sujet

substitué au sujet initial soit un individu ou une pluralité indéfinie, ce sont là, évidemment, des caractères accessoires qui n'altèrent en rien l'essence du syllogisme.

S'il en est ainsi, la forme de raisonnement que l'on considère comme le syllogisme parfait n'est pas la seule forme possible de raisonnement; car le jugement initial, devant exprimer une relation entre deux concepts, peut être aussi bien un jugement à deux sujets ou un jugement à deux prédicats. Un jugement à deux sujets, pris sous sa forme affirmative, est manifestement insignifiant, puisque les deux sujets n'en doivent former qu'un; il ne fait tout au plus que rétablir l'unité de l'individu dissimulée sous la diversité des noms, comme dans le jugement déjà cité : *Arouet est Voltaire.* Il en est tout autrement si j'ai affaire à un jugement négatif, comme celui-ci : *Socrate n'est pas Aristophane.* En effet, je puis ranger Socrate dans la classe des philosophes, Aristophane dans celle des non-philosophes; c'est-à-dire que dans le jugement : *Socrate n'est pas Aristophane*, je puis retrouver l'identité : *Le philosophe n'est pas le non-philosophe.* Le jugement initial vérifie la conclusion par ce fait qu'en pensant Socrate je pense le philosophe et qu'en pensant Aristophane je pense le non-philosophe

Socrate		Aristophane
‖	n'est pas	‖
le philosophe		le non-philosophe.

Ce jugement à double expression est équivalent à la seconde figure du syllogisme; il est facile d'y retrouver, suivant qu'on substitue aux sujets ou un individu ou une pluralité indéfinie d'individus, les différentes formes de conclusion, toujours négatives, que la théorie classique tire de la nouvelle figure, et cela par simple inspection, sans avoir besoin de recourir au formalisme compliqué des modes. Mais ce n'est pas à dire que nous devions considérer les deux expositions comme ayant exactement la même valeur; l'exemple que nous avons choisi en est, à lui seul, une preuve suffisante; en effet, le syllogisme classique lui donnerait la forme suivante :

Aristophane n'est pas philosophe;
Socrate est philosophe;
Donc Socrate n'est pas Aristophane.

Dans cette conclusion *Aristophane* serait un prédicat; ce qui est une absurdité manifeste, et que la syllogistique n'évite qu'en se contentant d'exemples équivoques comme ceux-ci :

Tout philosophe est juste;
Aristophane n'est pas juste;
Aristophane n'est pas philosophe.

Il n'y a rien de contradictoire à ce que *philosophe* soit prédicat, et même il paraît plus naturel de la traiter ainsi; mais alors le mécanisme du syllogisme se dérobe à l'esprit. Le principe d'identité ne s'applique plus directement aux prémisses, puisqu'il y a dans la mineure un sujet d'un côté et un prédicat de l'autre; il ne peut en entraîner la fusion par substitution. En réalité, c'est un sujet. Les non-justes ne sont pas les justes. Aristophane, qui est parmi les uns, n'est pas un philosophe, car les philosophes sont parmi les autres. Le syllogisme de la seconde figure différencie les espèces les unes des autres; c'est le syllogisme de la classification, et il doit être compris comme un syllogisme de pure extension.

D'autre part, soit un jugement qui met en rapport deux prédicats, comme *Athénien* et *juste*, et qui exprime leur union, accidentelle d'ailleurs ou nécessaire; à quelle condition un tel jugement sera-t-il vérifié? A la condition que ces deux prédicats se trouvent unis en même temps à une même qualité, comme celle de philosophe. L'union de deux prédicats se ramène à l'unité d'un prédicat. Puisque penser *philosophe* c'est un même acte que de penser *Athénien* et *juste*, *Athénien est juste* signifie *philosophe est philosophe.*



La conclusion est donc ici un rapport entre deux prédicats; elle est affirmée au point de vue de la compréhension, sans aucune relation avec les espèces des individus auxquels les prédicats peuvent appartenir. Au point de vue de l'extension, elle est absolument indéterminée; et c'est ce qu'exprimait à sa façon la théorie classique du syllogisme, lorsqu'elle disait que le syllogisme de la troisième figure a toujours pour conclusion un jugement particulier. Les deux expositions seront parallèles; mais il est possible de faire voir, par un exemple décisif, qu'il y en a une qui est vraie, et une qui est fausse. Considérons en effet le syllogisme en *Felapton* :

Nul Anglais n'est Français;
Tout Anglais est homme;
Donc quelque homme n'est pas Français.

Intervertissons l'ordre des prémisses; puisque le moyen terme est sujet dans les deux prémisses, la figure subsiste, et les règles ordinaires du syllogisme sont toutes également respectées; en fait, c'est là un mode indirect que tous les logiciens, à notre connaissance, ont admis [1]. Or, les prémisses étant interverties, les termes de la conclusion doivent l'être également, puisque le sujet de la conclusion est le terme qui figure dans la mineure et le prédicat celui qui appartient à la majeure. Nous obtenons ainsi un mode indirect de *Felapton* :

Tout Anglais est homme;
Nul Anglais n'est Français:
Donc quelque Français n'est pas homme.

syllogisme correct d'après les règles de la logique scolastique, où les prémisses sont vraies, où la conclusion est fausse. Cette erreur semble la condamnation formelle de la syllogistique, qui ne peut y remédier. Elle disparaît si on substitue à la conclusion un jugement à deux prédicats : le prédicat *français* n'est pas le prédicat *homme*; ils ne sont pas nécessairement affirmés ensemble, ce qui n'est pas du tout la même chose que de dire que l'un peut être nié de l'autre; il est faux qu'homme puisse être nié de Français, mais homme peut être affirmé quand Français est nié. Dans notre forme d'exposition, le syllogisme rectifié est parfaitement valable, la conclusion n'y exprimant que la séparation de fait entre deux prédicats :

Non Anglais || Français	n'est pas	Anglais || homme.

L'analyse de cet exemple offre donc comme un *experimentum crucis* que nous avons le droit d'invoquer en faveur de notre interprétation.

Ce n'est pas tout. Envisagé sous son véritable jour, ce jugement complexe du troisième type explique les procédés générateurs de la science. Par exemple, les mathématiques se développent par une série de transformations entre jugements dont la copule est toujours identique, dont les termes se substituent indéfiniment les uns aux autres.

1. M. Lachelier compte de ces modes indirects quatre dans la seconde figure et six dans la troisième. Mais cette addition serait sans intérêt, ajoute-t-il, les nouveaux modes ne différant des anciens que par l'ordre des prémisses (*apud* Rabier, *Logique*, p. 66, note 1).

$$\begin{array}{c|c|c} 7 & & 7 \\ \| & \text{est} & \| \\ 4+3 & & 5+2. \end{array}$$

Telle est la forme schématique du jugement mathématique; au point de vue logique, il ne diffère pas du jugement complexe que nous venons d'analyser; seulement la substitution entre les termes est, dans les sciences mathématiques, à la fois rationnelle et intégrale, ce qui donne une tout autre portée à la conclusion. Et de même pour l'induction scientifique; la valeur s'en mesure à la simplicité de la liaison observée. L'induction vulgaire considère le groupement accidentel des qualités qui forment les individus comme des réalités permanentes; elle généralise, non point l'union de deux caractères simples, mais le rapport accidentel de prédicat à sujet : *Les cygnes sont blancs, les médecins sont savants*, et par là elle n'est qu'une méthode d'erreur. L'induction scientifique est celle qui, par une série d'éliminations progressives, entreprend de constater une liaison de caractères absolument simples; elle fait complètement abstraction de l'extension, et elle considère uniquement la compréhension; par là, elle approche de la certitude du jugement mathématique.

Le jugement, dans le cas où il est une relation entre concepts, ne peut revêtir que trois formes : relation entre sujet et prédicat, entre sujet et sujet, entre prédicat et prédicat; de là les trois types de jugement complexe que nous venons d'étudier. Une quatrième forme qu'on pourrait imaginer pour la symétrie : relation entre prédicat et sujet, ne serait qu'un renversement de la première, insignifiant au point de vue logique et absurde au point de vue de l'expression; c'est-à-dire qu'elle correspond exactement à la quatrième figure du syllogisme imaginée par Galien.

Il ressort de ces analyses que nous ne rencontrons point dans le raisonnement un acte de l'intelligence, radicalement distinct de l'acte du jugement, et qui doive être considéré comme une fonction séparée de l'esprit. Le raisonnement se ramène au jugement; c'est l'acte de juger qui en fait la réalité intellectuelle, qui en constitue la valeur et la vérité. Cette manière de voir rompt avec la tradition d'un langage consacré; aussi pourra-t-elle paraître à quelques esprits, non seulement paradoxale, mais même émanée d'un parti pris de paradoxe qui la rendrait suspecte. Pour nous justifier, il nous suffira de rappeler en quelques mots ce qu'est la logique classique. Elle se divise en deux parties. La logique générale traite du raisonnement : présenté sous la forme rigou-

reuse à laquelle devrait se réduire toute série de pensées pouvant fournir une conclusion valable, ce raisonnement s'appelle le syllogisme. Puis, quand on passe de cette logique générale à la logique spéciale qui en devrait être une naturelle application, cette forme générale du raisonnement semble s'être évanouie. La méthode des mathématiques est irréductible au syllogisme, et c'est à cause de cela qu'elle est féconde. L'induction, d'autre part, est un syllogisme retourné, puisqu'elle va du particulier au général; mise en face du syllogisme, elle apparaît comme un sophisme, comme le type même du sophisme; or la logique n'en regarde pas moins l'induction comme seule capable de produire une découverte scientifique. Tel est actuellement l'état de la logique : ce qui est vraiment rigoureux n'a pas de valeur scientifique; ce qui est utile et vraiment scientifique, n'est pas rigoureux. Comment nous résignerions-nous à admettre que la logique, science de la conséquence, ne soit pas conséquente avec elle-même? Voilà ce qui justifie l'entreprise que nous avons faite, de ramener le raisonnement à une forme complexe du jugement, en débarrassant la logique de l'inutile complication des modes qui rendent presque inextricable la théorie du syllogisme, en portant notre attention sur l'acte réel de l'esprit, dont la manifestation est le jugement.

Nous sommes donc fondés, au terme de ces analyses préliminaires, à reconnaître que cet acte réel dont le concept est l'expression condensée, le raisonnement l'expression développée, se traduit de la façon la plus exacte par le jugement; nous pouvons désigner cet acte intellectuel du nom de jugement. L'étude de l'activité intellectuelle, qui définit la philosophie, est donc une étude du jugement; mais à la condition de ne pas entendre par le jugement une opération particulière dans la série des opérations logiques; le jugement est l'acte complet de l'activité intellectuelle, et l'acte unique; il n'y a pas un en deçà du jugement qui serait le jugement, un au-delà qui serait le raisonnement. Le jugement doit donc être regardé comme le commencement et le terme de l'esprit, comme l'esprit lui-même, absolument parlant, et c'est directement le jugement qu'il faut étudier pour comprendre l'esprit.

V. — De la catégorie de relation.

Quelle est la raison d'être du jugement? C'est bien en ces termes que le problème philosophique a été posé dans le *Parménide*,

dans les *Méditations métaphysiques*, dans la *Critique de la raison pure*. Seulement, Platon invoquait pour justifier le jugement un principe d'unité, transcendant à la conscience individuelle et qui appartenait, selon son expression, à un monde intelligible. Suivant la même méthode, Descartes fait appel à la perfection de Dieu pour fonder la légitimité et la vérité du jugement. Le jour où Kant chercha la raison du jugement dans l'analyse directe de la pensée humaine, la philosophie prit sa forme définitive; elle devint la critique.

Puisque, suivant la critique, l'étude du jugement est l'étude de l'esprit lui-même, il faut classer les jugements selon la nature du travail intérieur qui y correspond dans la pensée, et ainsi s'explique la valeur fondamentale que Kant attribuait à la division en jugements analytiques et en jugements synthétiques. Les jugements analytiques sont ceux où la liaison des termes était en quelque sorte antérieure au jugement lui-même, où l'esprit par conséquent n'a rien eu à découvrir, où il n'a fait que constater et confirmer cette liaison. Dans les jugements synthétiques, l'esprit établit et affirme un rapport entre termes qui lui étaient présentés séparés l'un de l'autre; c'est une conquête de l'intelligence.

Une telle distinction est bien, semble-t-il, dans le sens de la philosophie critique, car elle détermine à travers les formes logiques qui l'expriment, l'acte propre de l'intelligence. Cependant, de la façon dont Kant la présente, n'entraîne-t-elle pas des conséquences qui la rendraient difficilement acceptable? Si le jugement marque une relation entre le sujet et le prédicat, la nature du jugement est liée à la nature de la relation. Or comment concevoir cette relation? Ou le prédicat est déjà contenu dans le sujet, et le jugement n'est plus que le reflet d'une liaison antérieure. il n'affirme pas une unité nouvelle, il ne correspond donc pas à un acte véritable de l'intelligence; un jugement purement analytique ne serait pas un jugement du tout. Ou bien le jugement établit un rapport nouveau entre le sujet et le prédicat; il constitue alors une synthèse; mais la simple position de la copule ne suffit ni à déterminer ni à justifier cette synthèse; il devient nécessaire de sortir du jugement lui-même, de s'adresser à un principe d'unité objective qui sera le fondement du jugement, mais qui ne se confondra pas avec lui, qui sera une catégorie, un concept. De toutes façons, donc, le jugement ne peut prétendre à une vérité intrinsèque : le jugement analytique ne correspond à aucun progrès de pensée; le jugement synthétique *a priori* tire toute sa valeur des lois profondes de la vie spirituelle dont il est la mani-

festation, mais qui se conçoivent et se justifient indépendamment de lui. Kant avait commencé par poser le jugement comme l'acte essentiel et primitif de l'esprit [1] : penser, c'est juger. Seulement il a fait consister le jugement dans un rapport, et il a considéré ce rapport comme lui-même relatif à la nature des concepts dont il marque l'unité. La distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques en arrive donc à contredire la notion du jugement considéré comme opération primitive de l'esprit.

Cette conséquence apparaît plus clairement encore lorsqu'au lieu d'envisager dans le jugement la synthèse en général, on porte son attention sur la fonction de relation proprement dite. Tels que les a définis Kant, les jugements de relation, d'une importance capitale, puisqu'ils servent de base à la connaissance d'un univers réel et à la science de la nature, sont le jugement catégorique, le jugement hypothétique, le jugement disjonctif. Or, — et bien que Lotze ait fait de l'étude de ces trois formes d'affirmation la partie essentielle de la logique du jugement, — il est facile de s'apercevoir qu'une semblable classification laisse forcément échapper la véritable nature du jugement. Le jugement hypothétique se compose en réalité de deux jugements, l'un qui exprime une condition, l'autre qui exprime la conséquence de cette condition; de plus, puisque la conséquence est elle-même exprimée catégoriquement, le caractère hypothétique du jugement doit tenir à ce que la condition est posée non comme réalisée, mais comme pouvant seulement être donnée, c'est-à-dire en somme que le jugement qui exprime la condition est problématique, qu'il appartient, suivant la division de Kant, à la classe de la modalité, et non à celle de la relation. De même, le jugement disjonctif se compose, à vrai dire, de deux jugements qui sont opposés l'un à l'autre par la qualité, puisque l'affirmation de l'un entraîne la négation de l'autre, et inversement. En définitive, ces deux formes d'affirmation expriment des relations de jugements, plutôt que des jugements de relation.

En fait, d'ailleurs, Kant lui-même est remonté du jugement au concept; à l'étude directe des formes du jugement il substitue la justification des catégories de substance et de causalité. C'était abandonner la position critique de la logique transcendentale, qu'il avait lui-même définie avec tant de profondeur, pour s'aventurer, à la suite d'Aristote, dans une logique métaphysique fondée sur des concepts obscurs et ambigus. Si Kant a soumis à la critique

1. Cf. Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibnitz*, p. 98.

l'affirmation de la substance et de la causalité, s'il a conçu avec précision les conditions qui la rendaient valable selon lui, on ne peut pas dire qu'il ait fait la critique des catégories de substance et de causalité; il a accepté sans contrôle les notions mêmes de substance et de causalité, à peu près de la façon dont Descartes, malgré son doute méthodique, accepte les idées qu'il appelait les idées simples.

Ce qui donc rend fragile, à nos yeux, l'édifice de l'Analytique transcendentale, c'est qu'avant d'aborder l'étude du jugement, qu'il déclare pourtant être l'acte essentiel de la pensée, Kant l'a déjà vidé de tout son contenu spirituel, de son activité interne, pour les transporter dans le concept. L'antériorité du concept par rapport au jugement était le postulat de la logique d'Aristote et de la philosophie scolastique; en dépit de ses propres indications, Kant a recueilli cet héritage transmis par les Cartésiens. De là les difficultés où s'embarrasse sa critique; de là les divisions factices où finalement elle se brise. Dans la *Critique de la raison pure spéculative*, le tableau des jugements n'est qu'un point de départ pour s'élever à une liste de concepts qui fournissent à leur tour des principes pour le raisonnement. Dans la *Critique de la raison pratique*, les concepts ont une valeur absolue, quoiqu'ils ne puissent s'appliquer à aucun jugement d'ordre théorique, quoiqu'ils ne se réalisent que par l'action, et ce rapport immédiat entre le concept et l'action constitue la foi. Enfin, dans la *Critique du jugement*, c'est parce que le jugement esthétique ou téléogique ne peut pas se réduire à un concept, parce qu'il est un pur jugement, qu'il est frappé de subjectivité et réduit à n'être qu'un intermédiaire mystérieux entre l'entendement abstrait et la raison pratique. Pour nous, ce morcellement étrange de l'esprit en trois facultés distinctes est la condamnation du postulat de Kant, la confirmation de cette thèse que le jugement est primitif. La méthode employée dans la *Critique du jugement* et qui fait de cet ouvrage, abstraction faite de sa relation aux deux autres *Critiques*, la plus satisfaisante des analyses de Kant, est la vraie méthode. C'est donc être fidèle, non pas à la lettre du kantisme sans doute, mais à l'esprit de la philosophie critique, que d'abandonner la catégorie de relation, comme nous avons abandonné les catégories de quantité et de qualité, afin d'aborder directement et primitivement le jugement.

VI. — De la catégorie de modalité.

Considéré comme acte primitif, indépendant de toute détermination de concept, le jugement est une affirmation. Ce qui est affirmé est posé comme être; l'être, entendu dans un sens aussi général que le jugement lui-même, c'est ce qui est objet de l'affirmation. La copule qui exprime l'affirmation de l'être est donc l'unique élément essentiel et caractéristique du jugement. Par suite, le problème philosophique auquel donne lieu l'existence du jugement, et qui pour nous est fondamental dans la théorie de la connaissance, c'est de déterminer la signification et la valeur de la copule. Prononcer le mot *est*, c'est affirmer l'être, et c'est prétendre que cette affirmation est légitime, que l'être affirmé est tel qu'il est affirmé. Que veut dire cette affirmation, et que vaut cette prétention? Quelle est la nature, ou quel est le degré de l'être dans la copule? Ce problème est connu dans la logique classique sous le nom de problème de la modalité. Il n'y a aucune raison de modifier cette dénomination; mais, en la conservant, nous devons nous demander si les considérations qui nous ont amené à poser comme primitive et fondamentale la question de la modalité, nous permettent de la poser dans les mêmes termes que la logique traditionnelle. Peut-être des difficultés vont-elles apparaître dans la position même du problème, qui nous obligeront à en changer quelque peu la définition.

Au premier abord, une solution purement analytique du problème apparaît pourtant comme possible. Le problème de la modalité du jugement semble présenter cet avantage assez rare de pouvoir être déterminé avec une entière précision. Aristote l'a posé dans les termes suivants : « Tout jugement est une affirmation ou de l'être [purement et simplement], ou de la nécessité de l'être, ou de la possibilité de l'être [1] »; et, après plus de vingt siècles, la formule d'Aristote n'a pas perdu son crédit auprès des logiciens [2]. Bien qu'il ne porte que sur la position générale du problème, cet accord est de bon augure, il nous permet d'espérer qu'on pourra résoudre le problème suivant une méthode positive, sans avoir besoin de recourir à des considérations d'ordre métaphysique et de remettre en question toutes les doctrines de la philosophie.

1. I, *Anal.* I. 2; 25 a 1.
2. B. Erdmann, *Logik*, chap. LIX, t. I, p. 370.

Essayons de déterminer les conditions nécessaires pour une étude positive de la modalité du jugement. La première condition, c'est, évidemment, qu'entre les différentes espèces de modalités une ligne de démarcation puisse être établie en dehors de toute contestation, de telle sorte qu'à chaque jugement sa modalité propre soit assignée en toute certitude. Or il n'est pas évident que cette condition soit réalisée. Tout d'abord, la proposition n'offre pas une expression objective pour la modalité, comme l'ancienne logique croyait en trouver une pour la quantité et la qualité; au point de vue de la modalité, la copule n'apparaît pas comme déterminée. Qu'il s'agisse d'une vérité purement formelle et qu'on s'accorde généralement à considérer comme nécessaire : « Toute chose est identique avec elle-même » ou d'un fait comme : « Cet arbre est haut »; ou encore d'une éventualité : « L'orage est mauvais pour la moisson », la relation du prédicat au sujet s'exprime simplement par le verbe *être*, sans même une modification de temps. L'esprit doit donc ajouter quelque chose à la proposition en lui conférant une modalité. La modalité n'appartient pas au jugement considéré dans son expression spontanée ; elle est due à la réflexion critique, à une sorte de jugement sur le jugement : *Beurteilung* et non *Urteil*, comme disent les Allemands.

Mais, peut-être, n'y a-t-il pas là un obstacle insurmontable : il suffit pour l'étude analytique de la modalité que l'esprit se sente obligé à déterminer la modalité de telle proposition comme nécessité, réalité ou possibilité; en d'autres termes, il suffit qu'il y ait, pour distinguer les catégories de la modalité, un critérium de valeur positive, pouvant s'imposer à tous les esprits avec une égale autorité. L'addition de la modalité au jugement aurait alors une valeur objective, comme le jugement lui-même. De tels critériums peuvent-ils être établis? Un jugement ordinaire ayant pour copule l'être d'une façon générale, à quoi reconnaître la copule qualifiée, nécessité ou possibilité?

Y a-t-il d'abord un critérium sûr de la nécessité? Cela semble évident, puisqu'on s'accorde à reconnaître que la proposition : *Une chose est identique avec elle-même*, est nécessaire. A vrai dire, cet accord n'est pas tel que des esprits hypercritiques comme Stuart Mill n'aient invoqué la possibilité d'un monde où cet axiome ne serait plus nécessairement vrai. Pourtant l'objection paraît négligeable; quelque bonne foi qu'apporte Stuart Mill dans son affirmation, il est difficile que la possibilité en réside ailleurs que dans le langage. En fait, dans le monde où l'on pense, la négation du principe d'identité est impossible; car le principe est condition de

la pensée. On peut dire de lui ce que certains métaphysiciens ont dit de Dieu : il suffit de penser pour qu'il soit. Mais que dira-t-on d'un axiome géométrique comme celui-ci : « deux droites ne peuvent enclore une figure dans un plan », ou encore d'un principe comme la loi de causalité? La nécessité de telles propositions peut assurément apparaître comme n'étant pas évidente; c'est à ceux qui affirment cette évidence qu'il appartiendrait de la prouver. Or l'évidence ne se prouve pas. Il est donc contradictoire de parler d'un critérium intrinsèque de la nécessité. Ou ce critérium existe; la nécessité s'impose également à tous les hommes, et la difficulté sera résolue en fait par l'accord de tous les penseurs; ce qui a pu être le rêve de l'école cartésienne, et ce qui est une illusion, comme l'attestent surabondamment l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie. Ou cette nécessité peut être contestée; et, dès lors, elle ne sera admise qu'à titre de postulat, ainsi que le reconnaît Sigwart qui en fait le postulat de la logique [1]; c'est-à-dire qu'il faudra renoncer à considérer comme nécessaire et objectif le principe qui confère à la pensée sa nécessité et son objectivité, ce qui est assurément la plus étrange, sinon la plus contradictoire, des positions que puisse prendre un logicien.

Mais, s'il n'y a pas de critérium intrinsèque de la nécessité, du moins n'y a-t-il pas une marque positive à laquelle on reconnaîtra dans la pratique le jugement nécessaire? cette marque, c'est l'inconcevabilité du contraire. Un jugement est nécessaire quand l'affirmation contraire est inconcevable. Or, dans ce cas encore, ne vaut-il pas mieux dire qu'il n'y a pas de critérium de la nécessité? En effet, l'inconcevabilité du contraire porte, non pas sur le jugement lui-même, mais sur sa relation avec un jugement contraire. Mais il n'est pas du tout évident qu'à tout jugement correspond un jugement contraire; l'opposition peut n'être que dans le langage même, entre la forme de deux propositions. Ce n'est pas tout, et l'on ne gagne rien à sortir du jugement pour envisager la proposition contraire. La notion d'inconcevabilité n'est nullement plus claire que celle de nécessité : il n'y a, pour juger de cette prétendue inconcevabilité, que le témoignage de la conscience individuelle. Or ce témoignage peut être récusé; car l'habitude détermine chez l'individu une impossibilité réelle et sincèrement sentie, au même titre que la raison. En fait, toute découverte scientifique, toute doctrine originale a eu, pour établir son crédit, à lutter contre une prétendue inconcevabilité : l'in-

1. Sigwart, *Logik*, Fribourg-en-B., 1889 (2e édit.), t. I, p. 15.

concevabilité du vide ou celle du plein, l'inconcevabilité d'une régression à l'infini ou celle d'un premier commencement. Le critérium de l'inconcevabilité ne serait nullement décisif, ne serait pas un critérium du tout.

Est-il plus facile de déterminer le critérium de la possibilité? Tout d'abord le possible, considéré uniquement en soi, est indéterminé; c'est l'indétermination même. Le possible ne pourra donc être défini que par sa relation avec ce qui n'est pas le possible. Le possible est ce qui n'est pas impossible. Le principe d'identité étant condition de la pensée, ce qui est incompatible avec ce principe, est par là même contradictoire; le possible sera ce qui n'est pas contradictoire, et, puisqu'un procédé purement analytique se borne à envisager le jugement dans son expression verbale, ce qui n'est pas contradictoire dans les termes. Mais une telle définition du possible est évidemment trop large; il suffirait d'éviter la contradiction formelle, et n'importe quoi deviendrait possible. « La vertu est carrée », « un cercle est équivalent à un carré », « le mouvement le plus rapide possible existe », voire même « le cercle est carré », n'offrent rien qui soit immédiatement incompatible avec le principe de contradiction; il faudrait donc admettre ces propositions comme possibles. Ainsi la sphère du possible n'est pas rigoureusement circonscrite par le principe de contradiction. Ce qui est conforme au principe d'identité ne peut pas être immédiatement déterminé comme impossible; mais il ne s'ensuit nullement que cela ne soit pas impossible, les exemples cités en fournissent directement la preuve.

Il semble qu'on donne un critérium plus précis et plus positif du possible en le rattachant au réel. Le possible ne serait autre que le réel, mais le réel insuffisamment déterminé et auquel il manquerait quelqu'une des conditions de sa réalité [1]. Le jugement de possibilité serait alors un jugement semblable à la réalité, mais où entrerait la conscience de ce qui manque encore pour l'affirmation de la réalité. Cette formule serre de très près la difficulté; elle ne la résout pas. Pour qu'elle fournît un critérium sûr de la possibilité, il faudrait que le sens du mot condition fût lui-même parfaitement déterminé. Mais cette notion de condition est équivoque, et l'équivoque ne peut être levée; car la condition dont il s'agit est en dehors du jugement de possibilité, elle lui échappe forcément. Est-ce une condition accidentelle dont la présence soit purement contingente, et dépende d'un événement impossible à

1. B. Erdmann, *Logik*, chap. LXI, t. I, p. 382, sqq.

fixer d'avance : « un orage est à craindre ce soir, un tel peut venir aujourd'hui »? Alors le jugement est véritablement possible. S'agit-il, au contraire, d'une condition essentielle dont l'absence est un obstacle invincible à l'existence du phénomène : « Une éclipse est à craindre » (en dehors des prévisions scientifiques), « une pierre jetée en l'air peut ne pas retomber »? Dans ce cas, le possible ne peut pas devenir le réel; et, suivant la remarque de Kant, le possible qui ne peut être que le possible, est en fait l'impossible. Pour qu'il y ait un critérium de la possibilité, il faut que la distinction de ces deux espèces de conditions se présente naturellement à l'esprit et s'impose à lui avec autorité. Or la légitimité d'une telle distinction a été niée par Spinoza; ce qui n'est pas réel est pour lui impossible; et la thèse spinoziste est encore aujourd'hui celle du déterminisme scientifique porté à l'absolu : il n'y a pas de condition accidentelle, d'éventualité contingente; toute condition est au même titre essentielle et nécessaire. Quoi qu'il faille penser de cette proposition, on doit reconnaître qu'elle ne peut être, ou justifiée, ou réfutée, que par des considérations qui dépassent l'analyse immédiate du jugement.

Dès lors, ni la nécessité ni la possibilité ne sont susceptibles d'une définition directe et incontestable; le jugement qui a pour modalité l'être, sans qualification, ne peut être distingué des jugements qui ont pour modalité la nécessité ou la possibilité, par un caractère qui soit nettement déterminé et qui ait une valeur objective. Une étude positive, purement analytique, des modalités du jugement serait, ou inexacte, ou stérile; car elle devrait s'appuyer sur des abstractions mal précisées, et les catégories fondamentales en seraient équivoques. La meilleure preuve qu'on en puisse donner, c'est qu'un même jugement offre de quoi y retrouver les trois formes de la modalité; tel ce jugement que nous empruntons à Lotze : « Tous les corps peuvent être mis en mouvement par des forces convenables », qui exprime « la réalité de la nécessité d'une possibilité[1] » et auquel il paraît à peu près aussi légitime d'attribuer l'une quelconque de ces trois modalités. Du moins chacune de ces attributions est également possible, quand on se borne à l'analyse immédiate de la proposition. Et si chacune se justifie d'un point de vue particulier, comment concilier la légitimité de ces points de vue divers, sans un principe supérieur à cette analyse immédiate?

En définitive, le problème de la modalité du jugement n'est pas

1. *Logik*, p. 150.

un problème simple, ni même dont les termes soient donnés exactement à l'avance. S'il suffisait d'avoir signalé le caractère obscur et équivoque d'un problème pour avoir le droit de conclure que ce problème ne se pose pas, la seule existence d'un jugement complexe, comme celui que cite Lotze, suffirait à attester que la logique n'a pas à se préoccuper du problème de la modalité, et c'est la conclusion de Lotze. Mais, en réalité, nier un problème, ce n'est pas le résoudre. Pour nous, l'exemple donné par Lotze prouve seulement, et d'une façon frappante, que le problème de la modalité ne peut être abordé directement d'après les formes verbales de la proposition, qu'il suppose avant lui une détermination critique des catégories de la modalité.

Comment se fera cette détermination critique? Un examen rapide suffit à nous faire voir combien elle risque, elle aussi, d'aboutir à des résultats incertains et ambigus. Qu'on considère à cet égard un jugement mathématique tel que l'équation : $(a+b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$. Ce jugement apparaîtra comme un jugement nécessaire, car il est assurément impossible à l'esprit de comprendre une affirmation contraire à cette affirmation : la nécessité mathématique est la forme typique de la nécessité; le jugement mathématique est le jugement apodictique par excellence. Mais, d'autre part, ce jugement n'enferme et ne pose aucune réalité déterminée; il exprime seulement la façon dont l'esprit pourra se représenter le carré de la somme de deux nombres, à la condition que ces grandeurs soient données d'ailleurs. Or n'est-ce pas sur le modèle d'un cadre vide, attendant le contenu qui doit le remplir, et indifférent à la nature de ce contenu, que nous nous figurons la possibilité? Dès lors, on pourra donner de la modalité du jugement mathématique deux interprétations, qui seront tout opposées et qui paraîtront également légitimes. Et, inversement, soit un jugement comme : « le ciel est gris aujourd'hui ». C'est là la constatation d'un fait qui, considéré en soi, n'a rien de nécessaire; le ciel pourrait être bleu, et, au moment où je le trouve gris, je conçois la possibilité d'un ciel bleu. Mais il est vrai aussi qu'actuellement cette constatation ne peut pas être autre qu'elle n'est; il ne m'appartient pas de juger que ce qui est gris est bleu, je subis une nécessité qui m'est imposée du dehors. Le fait est donc l'objet d'un jugement qui pourra, lui aussi, être successivement considéré comme nécessaire ou comme possible. Ainsi, pour des raisons qui, sans être les mêmes, semblent d'égale valeur, de deux points de vue qui sont différents, mais auxquels l'esprit ne

peut refuser de se placer tour à tour, le fait et la loi seront considérés tous deux comme nécessaires ou tous deux comme possibles. Au seuil du problème de la modalité, et pour la détermination même des catégories essentielles, il y a une difficulté à laquelle il importe de prendre garde. Toute doctrine qui l'ignore, ou qui la néglige, repose sur une équivoque fondamentale, qui la ruine.

Brièvement, cette dernière conclusion se confirme par l'exemple. Sigwart, dans sa *Logique*, pose en principe que la conscience de la nécessité est un caractère intrinsèque et même constitutif de la pensée. Par suite, il ne saurait y avoir de jugement problématique; un jugement qui n'est pas nécessaire n'est pas proprement un jugement. Mais comment tous les jugements peuvent-ils être nécessaires? les uns, parce qu'ils sont dus à l'activité spontanée de la pensée, comme les jugements qui sont des conclusions de raisonnements, et qu'ils impliquent, avec la conscience de la pensée, la nécessité de leur vérité idéale; les autres, parce qu'ils sont des jugements de fait et qu'il est impossible, tant qu'un fait existe, qu'il soit autrement qu'il n'est. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a en réalité deux classes de jugements, auxquels la même détermination ne convient que par une rencontre fortuite de mots? car, si la véritable nécessité est, comme le veut Sigwart, fondée dans la nature de la pensée, le jugement qui résulte des lois de la pensée pure n'a rien de commun avec le jugement de fait qui est absolument étranger à la pensée; et si celui-ci est encore nécessaire, c'est d'une tout autre nécessité, et qu'il faut en toute évidence désigner par un mot distinct, tant le concept en est différent. Le monisme logique de Sigwart repose en définitive sur l'ambiguïté de la notion de nécessité; et l'on apercevra toute l'importance de cette ambiguïté, si l'on remonte de ce monisme logique au monisme métaphysique de Spinoza. La nécessité externe, par laquelle l'être fini reçoit d'autrui ses modifications et ses déterminations, peut-elle être identifiée avec la nécessité intérieure par laquelle l'être cause de soi développe tout ce qui est de son essence? L'une est imagination et esclavage; l'autre raison et liberté. C'est parce qu'elles sont distinctes qu'il y a une logique dans le spinozisme; parce qu'elles sont opposées, qu'il y a une morale. Et il n'en est pas moins vrai que la métaphysique panthéiste essaie d'en établir l'unité, en déduisant de la nécessité intérieure par laquelle Dieu est cause de soi la nécessité extérieure par laquelle les modes finis dépendent d'autres modes. De là, deux interprétations possibles de l'*Éthique* : l'une, morale et dualiste;

l'autre, métaphysique et moniste; ce qui atteste, tout au moins, une grosse difficulté dans le spinozisme.

Et, d'autre part, une confusion analogue se retrouve dans la théorie contraire, qui ne laisse place à aucune nécessité et réduit tous nos jugements à n'être que des jugements de possibilité. C'est ce dont témoignent d'une façon curieuse certaines spéculations de mathématiciens contemporains sur les principes de l'analyse et sur les fondements de la géométrie. Pour eux, ni l'analyse ni la géométrie n'ont rien de véritablement nécessaire; toutes deux sont formées de propositions contingentes. Et, en effet, l'analyse n'a rien qui porte la marque d'une réalité nécessaire; c'est un système de signes, sinon absolument arbitraires, du moins conventionnels. L'esprit se les donne d'une façon précise grâce à des définitions, et il suit les conséquences de ces définitions, de manière à ne jamais tomber dans des contradictions. La géométrie, du moins la géométrie euclidienne, n'a, non plus, rien de nécessaire, parce que les principes en sont d'origine empirique; ils ne sont nullement liés aux principes fondamentaux de l'analyse, ils n'y sont rattachés qu'en fait, parce qu'on y ajoute, à l'aide d'une nouvelle convention, certains postulats et certaines définitions qui, étant tirés de l'observation du monde réel, font coïncider certaines lois de forme analytique avec certaines données de l'expérience. Ainsi l'analyse est contingente et la géométrie est contingente. Mais l'une est contingente parce qu'elle n'est que dans l'esprit, et qu'elle étudie les lois de la mesure sans égard à la réalité qu'il s'agit de mesurer; l'autre, au contraire, parce qu'elle a ses fondements hors de l'esprit, qu'ils sont tirés de la réalité à mesurer, sans se déduire des lois idéales de la mesure. L'une est contingente parce qu'elle est abstraite; et l'autre, parce qu'elle est concrète. Si, à cause de son caractère négatif, le monisme de la contingence ne peut avoir des conséquences aussi graves que le monisme de la nécessité, l'équivoque n'y est pas moindre, et l'origine nous en semble identique.

De ces considérations ressort l'utilité d'une œuvre préalable de discernement critique, sans laquelle on court à des conclusions dogmatiques qui ne pourraient résulter que d'une confusion stérile ou d'une exclusion arbitraire. Une étude intégrale et systématique de la modalité ne peut se faire qu'à la condition de retenir chacune des interprétations qu'il est permis de donner des formes de la modalité, et d'essayer de faire à chacune sa part. En effet, les doubles conceptions de la nécessité et de la possibilité auxquelles nous venons de faire allusion, se rattachent à

deux conceptions opposées de ce qu'est l'être dans le jugement. Car l'être dans le jugement peut être la faculté d'affirmer, le sujet, ou le contenu de l'affirmation, l'objet. Si l'être est défini par l'activité du sujet, alors la nécessité de l'être se confond avec la pure idéalité; et le fait, qui est irréductible à l'intelligible, est seulement possible; si l'être est défini par l'objectivité du contenu, c'est le fait qui existe nécessairement, et la loi abstraite, à mesure qu'elle s'en éloigne davantage, se réduit à une vague possibilité. Il y aura donc, suivant les définitions opposées qui peuvent être données de l'être, deux façons de concevoir et de présenter la liaison systématique des trois formes de la modalité, deux tableaux qui fournissent, l'un, les modalités du jugement en tant qu'acte réel de l'esprit, l'autre, les modalités du jugement en tant que connaissance du réel. La distinction de ces deux tableaux paraît le préliminaire indispensable d'une théorie de la modalité. Elle est assurément conforme à l'esprit de la philosophie critique qui a séparé avec tant de soin dans l'œuvre de la connaissance la forme et le contenu; pourtant on la chercherait vainement dans Kant. C'est Kant qui déjà, dans sa thèse de 1755, opposait la vérité idéale et l'être réel; qui dénonçait avec tant de profondeur et de netteté le sophisme impliqué dans l'argument ontologique de Descartes : l'identification de la nécessité géométrique qui lie la conséquence au principe, et de la nécessité de l'existence qui caractérise l'objet réel, qui a montré enfin que cette confusion sur la question suprême de la philosophie provenait d'une conception erronée de la modalité. Et cependant on ne voit pas qu'abordant le problème de la modalité du jugement, Kant se soit soucié de dissiper l'équivoque inhérente à la notion de la modalité. Tout au contraire ; car, d'une part, il recueille la table des jugements, telle que l'ancienne logique la lui fournit : problématiques, assertoriques, apodictiques; et, d'autre part, il y fait correspondre le tableau des catégories : possibilité, existence, nécessité. Or il est aisé pour nous de comprendre quelle confusion est dissimulée sous cette symétrie apparente. La table des jugements est établie du point de vue de l'esprit, elle concerne la modalité de l'affirmation, tandis que, dans le tableau des catégories proprement dites, la modalité porte sur l'être même; ici sont les modalités objectives, et là les modalités subjectives; nous savons déjà qu'il n'y a aucune correspondance entre les unes et les autres. Le jugement mathématique est un jugement apodictique, mais il ne confère à son objet que la possibilité de l'être; un jugement qui pose l'existence peut n'être pas assertorique; le jugement auquel aboutit

l'argument ontologique, est pour Descartes un jugement apodictique qui affirme l'existence purement et simplement, et il est pour Kant un jugement problématique qui prétendrait poser la nécessité de l'être. La doctrine de Kant ne permet pas de décider entre ces interprétations divergentes, et de vaincre les difficultés qu'elles soulèvent. De là sa stérilité pour ce qui regarde le problème de la modalité ; de là, dans le public philosophique, l'oubli de cette catégorie dont Kant avait pourtant fait voir l'importance fondamentale. De là aussi l'utilité de l'œuvre de discernement critique qui dissipera l'ambiguïté des catégories essentielles de la modalité, qui recherchera en particulier si les concepts de possibilité et de nécessité sont des concepts univoques comme l'ont cru Aristote, Kant et la plupart des logiciens à leur suite, ou s'il ne se cache pas, sous l'apparente simplicité du mot, une opposition profonde dans la pensée.

Mais la réflexion critique, du moment qu'il lui appartient de déterminer le sens des modalités du jugement, ne peut s'en tenir à cette première œuvre de discernement ; il faut encore qu'elle justifie chacune des interprétations qu'elle donne à ces différentes formes de la modalité. En effet, la critique essaie de substituer à des catégories qu'on pouvait supposer être simples, comme celles de nécessité, de possibilité ou même d'existence, différentes conceptions de ces catégories qui seront comme des catégories différentes. Mais cette substitution ne sera légitime que s'il s'agit d'une conception légitime de la nécessité, de la possibilité, de l'existence, c'est-à-dire s'il s'agit de la nécessité réelle, de la possibilité réelle, de l'existence réelle. L'étude critique de la modalité du jugement ne peut se borner à constater ce qui lui est donné comme jugement de nécessité, de possibilité ou d'existence ; elle doit se demander de quel droit un jugement lui est donné comme tel, rectifier au besoin l'attribution qui en est faite ordinairement, de façon à ne reconnaître d'autres modalités que celles qui peuvent être justifiées en toute rigueur. En assumant la tâche de définir les modalités du jugement la critique a le devoir de faire le départ entre la conception illusoire et l'intelligence vraie de ces modalités, entre la nécessité vraie et la nécessité apparente, entre l'affirmation légitime et l'affirmation erronée de l'existence. Bref le problème logique de la modalité du jugement implique le problème métaphysique de la vérité du jugement.

Cette conclusion est si grosse de conséquences, qu'elle ne peut

être admise sans hésitation. Tout au moins, est-il nécessaire de la soumettre à un nouvel examen; car, pour beaucoup de bons esprits, elle crée entre la logique et la métaphysique une confusion qui serait la condamnation de la logique elle-même. Sans doute la métaphysique à laquelle nous aboutirions ici, ce serait une théorie de la connaissance, c'est-à-dire, suivant la définition de Zeller, « la science qui recherche les conditions que la nature de notre esprit impose au développement de nos représentations, qui décide par là si et à quel titre l'esprit humain est capable de connaître la vérité[1] ». Il n'en est pas moins vrai que la théorie de la connaissance pose la question de la valeur absolue de la connaissance. Or, si la logique est une science positive, c'est qu'elle a pour objet de déterminer les lois de la connaissance, intérieures au monde de la connaissance. Quel est le rapport du monde de la connaissance au monde transcendant qui possède l'être métaphysique? c'est là précisément la question que la logique doit s'interdire, sous peine de perdre sa valeur de science positive[2]. En traçant une ligne de démarcation précise entre la théorie métaphysique de la connaissance et la science de la logique, les logiciens sont assurés de rencontrer l'assentiment universel. Tout au moins n'est-il permis de rejeter leur conception qu'après avoir montré l'impossibilité de s'y rallier.

Or, en droit, on peut se demander si le problème de la théorie de la connaissance et le problème de la logique constituent deux problèmes essentiellement distincts. La logique, étant une science de la pensée normale ou, comme on dit, des normes de la pensée, ne peut pas ne pas faire de distinction entre les différents modes de connaissance, et ne pas leur attribuer différents degrés de valeur. Faut-il admettre que cette valeur logique ne soit encore que relative, par rapport à une valeur absolue qui résulterait de la relation de la connaissance au transcendant? Mais cette séparation de la valeur logique et de la valeur métaphysique suppose que les lois intérieures de la pensée ne se suffisent pas à elles-mêmes, et qu'il faut leur chercher en dehors un fondement ontologique. Or c'est là, au fond, une conception métaphysique, et non seulement très discutable, mais très dangereuse aussi; car à mettre d'un côté la logique et de l'autre la métaphysique, on risquerait bien vite de n'avoir plus qu'une logique sans autorité et qu'une métaphysique sans fondement.

1. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, Zweite Sammlung, Leipzig, 1877, p. 479 sqq., cité par B. Erdmann, *Logik*, t. I, p. 12.
2. Cf. Benno Erdmann, *Logik*, t. I, p. 14.

Ces considérations sont particulièrement décisives quand on les applique au problème de la modalité. Au premier abord, il est très séduisant pour le logicien de considérer dans les jugements leurs modalités, telles que la pensée spontanée les leur attribue, sans avoir d'autre tâche que de délimiter avec précision le domaine de chacune de ces catégories, se contentant de dissiper au besoin les équivoques qui peuvent se produire sur le sens de chacune de ces catégories. Mais cet idéal n'est pas atteint en fait, et au fond il est irréalisable. Car il faudrait que la pensée spontanée pût elle-même être fixée avant toute réflexion critique, ou même qu'il y eût à proprement parler une pensée spontanée. En effet, qu'est-ce que la pensée spontanée? Prenons par exemple une proposition universelle comme celle-ci : « Tout cygne est blanc », ou encore cette proposition scientifique : « L'azote atmosphérique est un corps simple ». Avant qu'on ait rencontré des cygnes noirs, ou avant qu'on ait découvert l'argon, ces jugements pouvaient passer pour l'expression d'une nécessité naturelle, et plus d'un esprit leur attribuait la même portée qu'à des lois expérimentales. Pour un savant d'aujourd'hui ces propositions sont des hypothèses, et la modalité n'en peut être la réalité. A laquelle de ces deux conceptions le logicien s'arrêtera-t-il pour en faire la matière de ses propres réflexions? A la pensée scientifique plutôt qu'à la pensée vulgaire, et il a raison. Mais alors il cesse d'être en présence de la pensée proprement spontanée. Le savant a réfléchi sur les jugements primitifs; c'est par la critique qu'il est parvenu à séparer les généralisations sophistiques de l'induction commune et les abstractions légitimes de l'induction scientifique. Le critique a ainsi modifié dans l'esprit du savant la modalité des jugements.

Ce n'est pas tout; cette modalité, telle qu'elle apparaissait au savant, s'est encore modifiée avec le progrès scientifique lui-même. Le savant mieux éclairé a distingué ce qu'il confondait d'abord sous le même nom de loi, de simples résumés de faits comme la loi de Bode et des formules mathématiquement démontrables comme les lois de Kepler. Une même loi peut changer de caractère — et de modalité — dans l'histoire de la science. Le théorème qui donne la mesure de la cycloïde, simple énoncé empirique avec Galilée, est devenu vérité mathématique avec Pascal; la loi de Mariotte, au contraire, de formule rigoureuse et quasi mathématique, a été, avec Regnault, réduite à n'être plus que l'approximation d'un fait. D'autres principes scientifiques demeurent objet de contestation comme les définitions fondamen-

tales de la géométrie, ou ne peuvent être posés qu'à titre hypothétique, après avoir prétendu à la nécessité d'une proposition démontrée, comme la loi de la conservation de l'énergie. Il faudrait que la science fût achevée — idéal qu'il ne nous est pas permis de concevoir nettement — pour que la logique n'eût qu'à refléter et à traduire dans sa langue technique les modalités du jugement. Mais en fait, dès qu'il veut prendre conscience de sa science, le savant doit aujourd'hui rectifier ses croyances antérieures, qu'elles lui viennent des habitudes de la pensée vulgaire ou même des préjugés inhérents à la tradition scientifique. Le savant doit donc faire œuvre de critique. Et ainsi, puisque cette critique se produit nécessairement à l'intérieur même de la science, la philosophie n'est pas suspecte de créer une difficulté que la science ne connaîtrait pas, et d'inventer un problème, en réclamant le droit de critiquer la modalité des jugements, telle qu'elle apparaît à la pensée spontanée. Là est la justification de la critique philosophique : prendre conscience de la réalité du monde extérieur, de la nécessité des vérités géométriques, de la possibilité des hypothèses physiques ou biologiques, c'est tout autre chose que de constater des caractères appartenant objectivement à des jugements ; c'est mettre en question l'attribution de la nécessité, de la possibilité, de la réalité ; c'est s'imposer le devoir de la justifier, ou se donner le droit de la rectifier. Il est manifeste — quoiqu'il se soit trouvé un logicien de valeur pour contester le fait[1] — que nous pouvons énoncer un jugement sans en connaître la modalité. Mais c'est précisément parce que la modalité ne fait pas partie intégrante du jugement lui-même, qu'il appartient à la réflexion critique d'ajouter cette détermination à la pensée non réfléchie, et de nous donner ainsi la conscience aussi exacte que possible de la valeur de nos affirmations ; c'est par là que le problème de la modalité du jugement acquiert une véritable portée philosophique.

En résumé, une étude analytique de la modalité du jugement, faite suivant une méthode strictement analytique, serait stérile, parce qu'elle laisserait subsister avant elle une double équivoque : une équivoque sur le sens des catégories qu'elle emploierait, et une équivoque sur la légitimité de leur emploi. Il est donc essentiel de dissiper ces équivoques, et de poser en ses termes véritables le problème de la modalité du jugement ; et, pour cela, on est conduit à aborder franchement le problème métaphysique dont, aussi bien,

1. Bergmann, *Reine Logik*, p. 37.

aucun logicien n'a pu éviter le contact, le traitant seulement par voie détournée et d'une façon fragmentaire, à moins qu'il ne le suppose résolu. Dans la question logique de la modalité est impliquée la question métaphysique du droit qu'a l'esprit d'affirmer l'être. Si on consent à désigner par deux mots généralement pris comme synonymes deux idées philosophiquement distinctes, si on désigne par *copule* la liaison des deux termes d'un jugement déterminé et concret, par *verbe* l'affirmation de l'être considérée en général et indépendamment des jugements particuliers qui la manifestent, on peut dire que la question du sens et de la valeur de la copule suppose résolue la question du sens et de la valeur du verbe. Pour nous, cette question est la question fondamentale de la philosophie critique. Partant de la définition de la philosophie, nous avons été conduits à admettre que la métaphysique se ramenait à la théorie de la connaissance, que l'acte constitutif de la connaissance était le jugement, et que le jugement était caractérisé par l'affirmation de l'être. Toutes les considérations qui précèdent tendent donc à cette conclusion, que l'étude du problème de la modalité pose la question générale de la vérité et de l'être sous cette forme précise : que signifie le verbe? et qu'il est légitime de l'aborder directement, sans se référer à aucune solution préconçue.

CHAPITRE II

SIGNIFICATION HISTORIQUE DU PROBLÈME

Une fois qu'un problème philosophique a été défini, il convient de se demander comment ce problème a été envisagé dans les différents systèmes entre lesquels se partage le monde de la pensée. Cette réflexion sur l'histoire n'est point due à une vaine curiosité. Un problème philosophique, en effet, n'est pas donné du dehors, il n'est pas imposé par les choses, il n'existe que dans l'esprit. Dès lors, le seul critérium objectif, auquel un philosophe puisse se référer pour se convaincre que la question à laquelle il s'attache n'est ni fictive ni artificielle, qu'elle a un fondement réel dans la nature de la spéculation philosophique, lui est fourni par l'examen des diverses doctrines qui se sont produites dans l'histoire; c'est seulement par là que notre méditation individuelle sort dans une certaine mesure de son inévitable isolement et communie avec la pensée de l'humanité. Aussi devons-nous, avant d'essayer de résoudre pour notre compte le problème de la modalité du jugement, nous adresser à l'histoire; mais ce ne sera point pour reconstituer en érudit les différentes théories auxquelles des penseurs ont successivement attaché leur nom, ni pour leur demander des solutions toutes faites, qui, d'ailleurs, s'adapteraient difficilement aux besoins de notre esprit et même à nos habitudes de langage; notre principale préoccupation, ce sera de connaître les façons différentes dont une même question a pu être posée sous des noms différents parfois, de nous avertir par là des divers aspects qu'elle présente et des difficultés où la pensée s'embarrasse, de savoir enfin sur quels points essentiels notre attention devra se porter.

I. — Philosophie ancienne.

C'est Aristote qui a introduit dans la philosophie le problème de la modalité du jugement; il appartenait à un encyclopédiste de rencontrer ce problème sur son chemin et d'en définir exactement les termes. La distinction du possible, du réel et du nécessaire, en tant que modifications de la copule du jugement, ne paraît pas avoir été connue avant Aristote; en tout cas, il semble que ç'ait été chose nouvelle d'y avoir apporté cette précision et même cette subtilité, chose nouvelle surtout d'avoir fait la distinction en quelque sorte pour elle-même, de lui avoir conféré une valeur intrinsèque. Si Aristote la rattache à son système, du moins il ne la confond pas avec lui; et c'est un grand service dont il fut redevable à sa méthode de classification.

Est-ce à dire cependant que le problème de la signification de l'être n'eût pas été aperçu par les prédécesseurs d'Aristote? Non sans doute; le problème existait bien pour eux; seulement, ce n'était pas un problème logique. Le propre des physiologues, c'est de poser la catégorie de l'être antérieurement à toute réflexion. Ils ne se demandent pas ce que c'est que l'être, mais qu'est-ce qui est l'être. L'être n'a pas besoin de définition, c'est lui qui définit. Tel est le caractère commun à tous les antésocratiques. Non seulement les matérialistes naïfs posent la substance de leur choix comme étant immédiatement et exclusivement l'être; mais les savants déjà capables d'abstraction, comme les Pythagoriciens, ont fait de même : ce qui leur est instrument d'explication est en même temps l'être; et les Éléates encore donnent pour contenu à l'être la notion même de l'être. Pour Parménide la réalité est fournie par l'unique affirmation intelligible : l'être est. Mais alors se pose cette question qui fait déjà pressentir le problème de la modalité du jugement : quelle valeur de réalité a l'affirmation de ce qui ne rentre pas dans le cadre de ce jugement intelligible, l'affirmation du multiple et du mouvement, de ce que les Éléates appellent l'apparence? Les Éléates ont-ils aperçu combien ce problème était complexe? il semble que, tout en faisant une science de l'apparence, ils aient opposé l'apparence à la réalité comme le néant à l'être. Le jugement d'apparence n'aurait absolument aucune valeur. Le problème serait ainsi tranché par une négation violente; au fond, il ne serait pas résolu.

C'est ce problème que Platon reprend, et auquel il cherche une solution positive. D'une part, l'enseignement des sophistes, qui

mettent à profit les thèses et les paradoxes de l'école d'Élée, l'avertit de la véritable conclusion à laquelle aboutissent les principes de l'éléatisme; d'autre part, la logique mathématique des Pythagoriciens et la dialectique morale de Socrate lui offrent une double série de jugements qui sont réels tout en étant une multiplicité. La hiérarchie des sciences, telle qu'elle est exposée dans le *Philèbe* [1], la dialectique de l'amour, telle que la décrit dans le *Banquet* l'étrangère de Mantinée [2], suffisent pour attester que l'homme est capable de progrès dans l'ordre du vrai et dans l'ordre du bien. Il faut justifier ce progrès, c'est-à-dire qu'il faut justifier les jugements qui en marquent les différentes étapes. Or comment concevoir la justification du jugement? Sans doute le jugement est réel en tant qu'acte de l'intelligence; mais cette réalité formelle est vide : pour que la pensée soit vraie, il faut qu'elle soit la pensée de quelque chose [3]. Le jugement est l'affirmation de l'être; il est vrai si son objet existe. Comment concevoir l'existence de l'objet du jugement? on ne peut le chercher dans le monde sensible, puisqu'à une chose sensible conviennent tour à tour les prédicats contradictoires, et qu'ainsi tout jugement porté sur le sensible se nie et se détruit lui-même. L'habitude et l'ignorance nous font une nécessité d'user de la catégorie de l'être; mais, si on veut exprimer la nature des choses telles qu'elles nous sont données, c'est une catégorie à supprimer [4]. Ce qui est contradictoire n'est pas. Et ainsi le principe d'identité permet d'assigner un premier caractère à l'objet du jugement vrai : il faut que cet objet soit exempt de contradiction. Mais ce n'est là qu'une condition négative, et elle n'est pas suffisante. Soit, en effet, une opinion raisonnée et qui soit vraie, c'est-à-dire qui corresponde à son objet, peut-on dire qu'une telle opinion soit la science [5]? peut-on dire, en d'autres termes, qu'il y ait dans ce jugement identité de l'être ou de la pensée? la vérité de l'affirmation est-elle une vérité intrinsèque et nécessaire? Or, si cet objet est une chose, on peut y distinguer des parties; d'où il faut conclure que le jugement rationnel et vrai n'est pas la science; car la synthèse qui définit l'objet, est subordonnée à la connaissance des parties; ces parties sont des éléments, reçus à titre d'hypothèses, et dont la multiplicité rend la synthèse susceptible d'erreur. La

1. *Phil.*, 55 c.
2. *Banq.*, 201 d. sqq.
3. *Parmén.*, 132 c.
4. *Théét.*, 157 b.
5. *Ibid.*, 201 c.

science véritable est celle qui n'a pas d'hypothèses [1]; ce sera celle qui aura pour objet non l'unité des parties, mais l'unité sans parties; car l'unité est la raison d'être de toute intelligibilité : toute idée est unité, l'unité est l'idée par excellence. Dès lors, le jugement fondamental, celui qui est la science absolue, c'est celui qui a pour objet l'un, qui lui applique la catégorie de l'être.

C'est ce jugement fondamental qui est soumis à l'épreuve de la dialectique dans le *Parménide* : l'unité peut-elle être, sans contradiction, l'objet du jugement? Cette proposition, que l'un convient à l'être, peut avoir deux sens : car cela veut dire que ce qui est, c'est l'unité de l'un par rapport à soi, ou que ce qui est, c'est l'un absolument parlant. De là deux jugements, le premier qui est le type des jugements de relation : « l'un est un »; le second qui est le type des jugements d'existence : « l'un est ». Or ces deux jugements apparaissent également impossibles. Poser que l'un est un, c'est distinguer l'unité prédicat de l'unité sujet, et, par cette distinction même, l'unité est niée : si l'un est un, l'un n'est pas [2]. Poser l'unité, non plus comme unité, mais comme être, c'est ajouter l'être à l'un, affirmer de l'un autre chose que lui; et, de cette affirmation première qui enferme une contradiction, découle toute affirmation possible et toute contradiction [3]. Et cette double conclusion se trouve confirmée de la façon la plus nette par les déductions portant sur les formes négatives du jugement fondamental. La négation de l'unité de l'un a exactement les mêmes conséquences que l'affirmation de l'être de l'un : la négation de l'être de l'un équivaut à l'affirmation de l'unité de l'un [4]. Il est donc vrai que dans la philosophie de Platon il ne peut y avoir de jugement absolu, correspondant a la science absolue. Il y a, au sein du jugement, contradiction, ou du moins disproportion, entre l'unité qui est la raison de toute affirmation et l'être qui en est le verbe. Le jugement d'existence ne convient pas à l'un; le Bien, suivant une formule célèbre de la *République*, est au delà de l'existence [5]. D'autre part, le jugement de relation est indifférent à son contenu; il s'applique aussi bien au non-être qu'à l'être. Le non-être ne peut en aucune façon participer à l'existence, est-il dit dans le *Sophiste* [6]; mais, du moins, il est vrai du non-être qu'il est le non-

1. *Rép.*, VI. 511, b.
2. *Parmén.*, 137 c. sqq.
3. *Ibid.*, 142 b.
4. *Parm.*, 160 d.
5. *Rép.*, VI, 509 b.
6. *Soph.*, 260 d.

être [1]. Si donc le jugement de relation exprime le double procédé de division et de synthèse qui constitue la pensée, ce n'est pas la forme de la pensée qui lui donne la vérité, c'est son contenu. Le dialecticien qui s'attache à l'être et le sophiste qui s'égare dans le non-être, se rencontrent tous deux dans le jugement. Le jugement n'est donc pas par lui-même source ni critérium de vérité; du moment que le jugement de relation convient également au passé, à l'avenir, au devenir, au non-être, il n'est plus susceptible d'exactitude [2]; c'est un acte équivoque qui comporte également la vérité et l'erreur. La conclusion du *Théétète* est définitive, suivant laquelle l'analyse subjective des conditions de la connaissance est incapable de conduire à une définition de la science. La science pure est transcendante par rapport à l'activité vivante de l'esprit humain. Le progrès de la connaissance se figure par une ligne divisée de telle façon que le rapport de deux parties consécutives est constant; il y a analogie entre l'imagination et la sensation, entre la sensation et le jugement, entre le jugement et la science. Mais en même temps aussi chaque degré est par rapport au suivant comme le néant par rapport à l'être : l'imagination est l'ombre de la sensation; la sensation, l'ombre du jugement; le jugement, l'ombre de la science [3]. Le monde sensible est, à la fois, imitation et contradiction de l'être; le développement de l'activité intellectuelle est, à la fois, imitation et contradiction de la vérité éternelle. Aussi la hiérarchie des sciences et la dialectique de l'amour se résolvent-elles finalement dans une série d'oppositions : il faut sacrifier le sensible à l'intelligible, la nécessité de la nature à l'unité de l'idéal; et c'est ce qui fait la valeur pratique de la philosophie platonicienne, ce qui la rend féconde pour l'organisation de l'humanité et la transformation du monde.

Platon est redevable à sa méthode dialectique d'avoir dégagé dans leur pureté les caractères essentiels du jugement, l'unité et l'être; l'analyse du *Parménide* pose, et peut-être doit-on dire qu'elle résout, le problème du droit à l'affirmation de l'être, qui est pour nous le problème de la modalité. Mais aussi Platon a été conduit par sa dialectique à dépasser la sphère du jugement humain, à considérer l'un au-delà de l'existence, l'être en dehors

1. *Soph.*, 258 c.
2. *Tim.*, 38 b.
3. *Rep.*, VI, 509 d. Cf. Elie Halévy, *Théorie platonicienne des sciences*, p. 131.

de la pensée. Et ainsi sa philosophie ne contient pas une détermination positive et précise du rapport qui unit l'être au jugement. La dialectique platonicienne ne pose pas le problème psychologique de la modalité du jugement. Si, au contraire, Aristote a pu poser ce problème dans ses véritables termes, c'est qu'il a renoncé à l'antithèse abstraite de l'être et du non-être, qu'il a fait descendre la notion d'être du ciel sur la terre, et qu'il en a considéré la signification dans le jugement humain. Sans doute l'affirmation est le contraire de la négation; la position de l'une exclut la position de l'autre; et il faut que, des deux termes de l'alternative, l'un soit vrai et l'autre soit faux. Mais cette opposition logique peut-elle être érigée en opposition absolue? Le jugement s'accomplit à un moment du temps, et son objet est dans le temps; dès lors, il n'est pas évident qu'au moment même où je juge je doive me prononcer entre l'affirmation et la négation. Il est vrai sans doute que demain je me promènerai ou je ne me promènerai pas; mais cela ne veut pas dire que, dès aujourd'hui, l'une de ces deux propositions soit vraie, et l'autre impossible; il est nécessaire que je fasse une chose ou l'autre, non que je fasse une chose et point l'autre; il importe de ne pas confondre la nécessité d'une solution avec la nécessité de la solution. Grâce à l'intervention de l'idée de temps, l'homme échappe au joug qu'une sorte de destin logique faisait peser sur lui [1]. L'alternative de l'être et du non-être change de caractère : on n'est plus contraint de la concevoir comme entraînant l'exclusion radicale, la suppression absolue de l'un des termes. Et en effet, si le jugement exprime la convenance entre le prédicat et le sujet, la négation porte sur le rapport du prédicat au sujet, non sur le sujet lui-même. La suppression du sujet entraînerait sans doute la suppression de l'être, puisque le sujet correspond à la catégorie de l'être, à la substance; mais il n'en est plus de même du prédicat : le prédicat supprimé, il reste le sujet. Dès lors, dans la copule du jugement l'affirmation et la négation ne s'opposent plus d'une façon absolue. Par rapport à un prédicat futur, il n'y a pas contradiction entre le non-être et l'être. Un jugement se conçoit, qui pose le sujet comme susceptible de déterminations opposées, qui affirme le prédicat comme simplement possible. Ce jugement est tel que, non seulement il n'écarte pas, mais même qu'il implique son contraire [2]. Pouvoir être, c'est en même temps pouvoir ne

1. *De interp.*, IX, 18 a 28.
2. *De interp.*, XII, 21 b. 12; cf. *Mét.*, Θ, 8, 1050 b. 12.

pas être. L'être et le non-être se concilient dans le jugement de possibilité, et, grâce à ce jugement de possibilité, il est permis de concevoir ce qui est la condition de l'être dans le temps, du devenir, et ce qui est par suite à la base de la science de la nature : la virtualité de la matière, indifférente à ses déterminations futures, la puissance en un mot. Puis, avec le cours du temps, ce qui était avenir, devient présent; le sujet indéterminé se détermine ; la substance possède une qualité à l'exclusion de la qualité contraire. Cet habit pouvait être déchiré ou ne pas l'être ; mais maintenant il est déchiré, l'affirmation seule convient, elle convient simplement, et non par nécessité, car l'indéterminé ne contient pas la raison de la détermination ; de la puissance on n'a pas le droit de conclure nécessairement à l'acte [1]. Il y a place dans le monde pour l'exception, pour l'imprévu : hasard dans la nature, et réflexion dans les œuvres humaines [2]. Le jugement qui porte sur le présent constate seulement ce qui arrive ; c'est le jugement d'existence simple, ou jugement de contingence [3]. La contingence et la finalité qu'Aristote réintègre dans l'univers, trouvent ainsi leur place dans le logique : la pensée est conforme au réel qui est mouvement et vie. Enfin, pour ce qui ne devient pas dans le temps, il n'y a pas de différence entre le possible et l'être [4] ; éternel et nécessaire sont concepts réciproques [5]. A l'acte pur qui est l'objet de l'intuition rationnelle convient la nécessité pure [6] : la contradiction disparaît avec la puissance ; le parfait exclut son contraire par cela même qu'il ne le connaît pas. Le jugement de nécessité s'applique à Dieu et aux mouvements des astres qui sont immédiatement liés à la nature de la divinité [7]. L'être et le non-être, qui forment

1. *Met.*, θ., 8, 1050 b. 3.
2. *Met.*, κ, 1065 a. 31.
3. Nous assimilons ici l'existence simple des *Premiers Analytiques* (I, 2. 25 b. 1) avec la contingence du *Traité de l'Interprétation* (XII, 21 a 36). Or cette assimilation soulève une grave difficulté de vocabulaire. En effet le contingent traduit ici le mot ἐνδεχόμενον, ce qui arrive, par opposition au possible (δυνατόν) ou au nécessaire ; tandis que, dans le texte cité des *Analytiques*, ἐνδεχόμενον, opposé à la fois à l'existence simple et au nécessaire, doit être entendu comme le possible. Mais, quelque singulière que paraisse au premier abord cette incertitude de la terminologie aristotélicienne, il n'y a lieu ni de soupçonner une divergence de doctrine, que rien d'ailleurs ne justifierait, ni d'en tirer un argument contre l'authenticité du *Traité de l'Interprétation*. Aristote en effet résout lui-même la difficulté, en insistant sur le double sens de l'ἐνδεχόμενον, qui est tantôt ce qui arrive généralement et tantôt le possible (1 *An.*, I, 13, 32 b. 4).
4. *Phys.*, III, 4, 203 b. 30.
5. *De gen.*, II, 11, 337 b. 35.
6. *De interp.*, XIII, 23 a. 21.
7. *Met.*, λ, 7, 1072 b. 12.

comme la matière de la copule, comportent donc trois espèces de déterminations, et il y a par suite trois espèces de propositions modales : possibilité, existence, nécessité. Si donc, ainsi qu'Aristote l'a lui-même fait voir, la philosophie aristotélicienne a pour caractère essentiel d'avoir renoncé à définir l'être uniquement par l'éternel et par l'abstrait, d'avoir rendu à l'univers le mouvement et la vie, il est vrai de dire alors que la distinction des modalités du jugement permet à la pensée de refléter l'univers, et fonde la correspondance du logique et du réel. Pour Platon, du moment que le jugement fait acception du temps, il ne comporte plus d'exactitude et ni vérité; pour Aristote, au contraire, c'est la division des parties du temps qui brise le cercle où s'enfermait la dialectique des antithèses abstraites, qui confère une valeur objective et une portée métaphysique aux trois espèces de propositions modales.

Mais le jugement n'est pas aux yeux d'Aristote l'acte essentiel et définitif de l'intelligence humaine. La science est faite de syllogismes; l'intérêt logique de la distinction des modalités, c'est surtout de servir de base à la théorie des syllogismes modaux, merveille de précision et de subtilité, qui occupe la majeure partie du premier livre des *Premiers Analytiques*[1]. Seulement, parmi ces différents types de syllogismes, il n'y en a qu'un qui fournisse une démonstration proprement scientifique, c'est celui dont les prémisses sont nécessairement vraies[2]. La science atteint le nécessaire par le nécessaire[3]. L'opinion vraie, dont l'objet pourrait être autre qu'il n'est, le jugement de contingence, n'a pas de fondement solide et n'est pas la science[4]. Dès lors, comment peut-il y avoir une science portant sur l'univers de l'homme, sur un monde qui n'est pas, comme le monde astronomique, le monde de l'acte et de la nécessité? Aristote n'aborde nulle part la difficulté de front; il se contente de la diminuer, en introduisant entre le nécessaire et le contingent une catégorie qu'il rapproche tantôt de l'un et tantôt de l'autre : la catégorie du général[5]. La conception de la science est alors élargie : elle s'applique à ce qui se produit le plus fréquemment, abstraction faite des cas singuliers et fortuits, à ce qui semble le plus conforme à l'ordre normal des choses. La modalité des

1. VIII-XXIII.
2. II, *An.*, I, 6, 74 b. 5.
3. *Rhét.*, I, 2, 1357 a. 29.
4. II, *An.*, I, 33, 88 b. 30.
5. II, *An.*, I, 14, 79 a. 21; *ibid.*, I, 30, 87 b. 20; *ibid.*, II, 12, 96 a. 9.

jugements scientifiques serait plus que la contingence, et moins que la nécessité.

Ce n'est pas tout; le rapport de la théorie de la modalité à la théorie de la science soulève dans l'aristotélisme un problème qu'Aristote n'a pas résolu. La démonstration scientifique suppose le syllogisme, et le syllogisme implique l'homogénéité quant au temps des propositions qui le composent[1]. Pour que la conclusion soit valable, il faut que les trois jugements soient relatifs à la même division du temps. Ainsi il y aurait trois ordres de sciences de l'univers, science du passé, science du présent, science du futur, et qui seraient, la première, nécessaire, la seconde, réelle, et la troisième, possible. Or cela serait admissible si le passé, le présent et l'avenir étaient trois ordres de choses, distincts et à jamais impénétrables les uns pour les autres. Mais le présent devient passé, l'avenir devient présent; la science cesse alors d'être homogène, elle est entraînée dans le devenir, qui est la négation de la science. Les conditions de la réalité semblent ainsi faire échec aux exigences de la science; pour qu'il y ait science de l'univers, il faut que l'univers forme un tout homogène, que les conclusions aient la même valeur de réalité que les principes, et la conservent indépendamment du temps auquel elles s'appliquent; et, d'autre part, l'univers, envisagé dans les diverses phases de son développement, présente une irréductible hétérogénéité. C'est cette opposition entre la science et la réalité que met en lumière l'argument de Diodore Cronos : Tout ce qui est passé est objet de vérité nécessaire; car le passé est, comme l'éternel, entièrement réalisé; la puissance ne peut être relative au passé[2]. Or, la causalité supposant l'homogénéité, il ne peut y avoir un lien de causalité entre le possible et l'impossible. Donc le présent et l'avenir, qui résultent du passé, sont aussi nécessaires que lui; ce qui n'existe pas, ou n'existera pas, est radicalement impossible[3]. En d'autres termes, s'il y a une science unique de l'univers, et si l'univers est un, la nécessité du passé s'étend au présent et à l'avenir; ce qui n'est pas réel est impossible, et il n'y a qu'une modalité du jugement, la nécessité. Les deux prémisses de cet argument sont empruntées à Aristote, ainsi que l'a fait voir Zeller[4]; et elles sont si bien d'accord avec les con-

1. II. *An.*, II, 12. 95 a. 10.
2. Cf. Arist., *De cœlo*, I, 12. 283 b. 13.
3. *Epict. Diss.*, II, 19.
4. *Ueber den* Κυριεύων *des Megarikers Diodorus.* Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences de Berlin, année 1882, p. 151-159.

ceptions générales de l'antiquité que les Stoïciens ne savaient même pas sur laquelle des deux ils devaient faire porter l'effort de leur réfutation, embarrassés qu'ils étaient eux-mêmes par l'obligation où ils s'étaient mis d'affirmer à la fois et le déterminisme universel, condition d'intelligibilité du monde, et le libre arbitre humain, condition de l'activité morale. Aussi la conclusion en a-t-elle une portée décisive : parallèle aux paradoxes de l'espace de Zénon d'Élée, le paradoxe du temps de Diodore, le roi des sophismes, comme l'a appelé l'antiquité, est une revanche de la dialectique éléatique et platonicienne contre la philosophie réaliste d'Aristote; il met en lumière l'incompatibilité de la nécessité syllogistique, qui est pour les anciens la forme rigoureuse de la science, avec la conception toute qualitative qu'ils se faisaient de la réalité concrète.

II. — Philosophie cartésienne.

Pour résoudre les contradictions qui faisaient triompher le scepticisme antique, et leur opposer un système cohérent, il fallut que le progrès scientifique permît à l'esprit de transformer à la fois et la notion de vérité logique et la notion de réalité concrète. Dès que la science moderne apparaît, celui-là même qui a eu la gloire de la constituer définitivement pose en termes originaux et féconds le problème de la modalité. A la logique du syllogisme, Descartes substitue la logique de la mathématique. Les idées claires et distinctes sont à la base de la science; or, ces idées s'unissent en quelque sorte d'elles-mêmes et forment de « longues chaînes de raisons »; les conclusions ne peuvent pas ne pas avoir une vérité intrinsèque. Reste à savoir si cette vérité intrinsèque est en même temps la vérité des choses; il suffira, semble-t-il, pour cela de comparer les résultats obtenus par la synthèse intelligible de la science avec les données fournies par l'analyse immédiate du réel : le « dénombrement parfait » des objets à expliquer garantit que l'explication est totale et adéquate. Sans doute; mais ce procédé d'énumération et d'induction suppose une condition : c'est qu'il y ait identité de nature entre le réel auquel s'appliqueraient les consequences, et l'intelligible qui crée les principes. Or, précisément, cette condition n'est pas remplie : tout au contraire, il apparaît à Descartes qu'il y a hétérogénéité entre l'étendue intelligible, qui est le lieu des relations mathématiques, et la multipli-

cité changeante jusqu'à l'incohérence, que présente l'intuition sensible. Cette hétérogénéité contre laquelle la science de l'antiquité était venue se heurter et se briser, Descartes en fait le point de départ de sa réflexion, et la question essentielle est pour lui celle-ci, qui est la question de la modalité sous sa forme la plus profonde : quel est le véritable jugement de réalité? est-ce le sensible, ou est-ce l'intelligible, qu'il est légitime d'affirmer comme étant l'être même?

La tendance naturelle de l'homme est de poser le monde sensible comme unique et immédiate réalité; mais ce jugement spontané ne tarde pas à se contredire lui-même : les illusions des sens et les imaginations du rêve le convainquent d'erreur. Le jugement intelligible, lui, ne peut être au moins accusé de contradiction; il est formé d'idées claires et distinctes, et par suite il enferme en lui une vérité intrinsèque. Mais cette vérité inhérente aux idées est-elle la vérité des choses? tout ce que je pense n'est pas réel par cela même que je pense, « ma pensée n'imprime aucune nécessité aux choses[1] »; car je ne suis pas tout-puissant, je n'ai point conscience d'avoir créé le monde; d'autre part, je ne suis pas infaillible, j'ai expérimenté en moi et chez les autres qu'on pouvait se tromper alors qu'il ne s'agissait que de pur raisonnement, et qu'en mathématiques par exemple on commettait souvent des paralogismes. La conception n'est donc pas une condition suffisante de réalité; le pouvoir de conférer l'être, qui est proprement le jugement, échappe à l'entendement; il est d'un autre ordre, il appartient à la volonté. Or, dans les spéculations mathématiques, l'entendement seul agit, il conçoit des idées ou des rapports entre les idées; mais devant ces pures idées la volonté ne se sent pas contrainte à l'affirmation de l'être; elle demeure indifférente à leur réalité formelle. Sans doute ces rapports sont vrais, et cette vérité n'est pas le néant, elle est quelque chose; mais ce quelque chose peut n'être qu'en moi et n'avoir pas de valeur pour l'univers hors de moi; il tient ainsi le milieu entre le néant et l'être, il est le possible. Le jugement scientifique en tant que tel aurait pour modalité la possibilité.

Or, comment passer du possible au réel? Faut-il pour cela rejeter et les imaginations du vulgaire et les déductions de la science? ou bien ne trouvera-t-on pas dans ces déductions purement idéales, et même dans ces imaginations souvent illusoires, de quoi enchaîner la volonté à l'affirmation de l'être? C'est ici que

1. *Médit.*, V.

triomphe la méthode rigoureuse de l'analyse cartésienne ; que la perception extérieure ou la science ne soient pas des affirmations du réel, au moins ont-elles cette réalité d'être des affirmations. Il est donc vrai de dire que le passage du possible à l'être se fait à l'intérieur du jugement, à la condition seulement de modifier le point d'application du jugement, de lui demander, non plus de justifier l'existence de son objet, mais de manifester celle du sujet qui juge : « Encore qu'il puisse arriver que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi et fait partie de ma pensée[1]. » Et ce qui est vrai de la puissance d'imaginer est vrai, d'une façon générale, de la puissance de penser, dont l'imagination n'est que le plus bas degré. La volonté se sentira enchaînée à l'entendement quand elle n'aura plus à affirmer d'autre existence que l'existence de l'entendement même. En tant qu'il fallait poser l'idée comme réalité « objective », c'est-à-dire comme représentation de quelque chose, la volonté restait indifférente, la présence de l'idée ne suffisait pas à attester l'existence de la chose ; mais, en tant que l'idée existe à titre d'idée, en tant qu'elle est une « réalité formelle », l'indifférence même de la volonté est une affirmation de la pensée. La négation ou le doute sont encore des réalités psychiques ; le possible devient l'être.

Si le progrès de réflexion qui aboutit au *Je pense, donc je suis* est exactement décrit, une question aurait dû se poser : est-ce que la réalité ainsi affirmée est de même ordre que la réalité à laquelle prétendait ou la perception extérieure ou la science géométrique ? Celles-ci, en effet, cherchaient à enfermer dans leurs jugements l'existence d'objets qui étaient conçus comme existant au dehors et indépendamment du jugement même, en un mot comme objets proprement dits. Or le jugement qui affirme l'existence de la pensée, n'affirme-t-il pas cette existence, non plus comme objet, mais comme forme du jugement ? ne serait-ce pas alors une faculté, une puissance intérieure, et non un être donné, une substance ? Ce problème, dont la philosophie critique devait montrer toute l'importance, presque un siècle et demi après le *Discours de la Méthode*, Descartes ne l'a pas aperçu, faute peut-être d'avoir analysé avec assez de rigueur encore les conditions du jugement. L'être dont il a cru pouvoir affirmer l'existence, ce n'est point l'être du jugement, celui qui est impliqué dans la copule et qui lui donne son sens, c'est un être qui correspond à une idée et qui

1. *Médit.*, II.

est lui-même une chose, la « chose qui pense », comme on dit la chose étendue. Et ainsi la philosophie cartésienne change brusquement de caractère : le problème de la modalité du jugement avait été posé par Descartes suivant une méthode critique; la réponse qu'il y fait le ramenait forcément à la métaphysique traditionnelle, à l'ontologie.

Et, en effet, dans le jugement de réalité il s'agira de considérer, non plus la vérité même de l'affirmation qui est absolue puisque cette affirmation est à elle-même sa propre justification, mais la nature de la réalité affirmée. Certes j'existe au moment où j'ai conscience de ma pensée : « Cette proposition *je suis*, *j'existe* est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit [1]. » Mais je ne la prononce pas, ou je ne la conçois pas toujours ; en tout cas je ne puis prolonger la durée de la substance affirmée au delà de mon affirmation même. La réalité posée par le jugement s'épuise dans l'instant même où je juge, et cela en vertu de la nature du temps. C'est pour Descartes un axiome que le temps est essentiellement discontinu; les moments en sont distincts, et indépendants les uns par rapport aux autres [2]. D'où cette conséquence que, si l'existence de la substance pensante n'a d'autre fondement que le *je pense, donc je suis*, elle ne peut être posée que comme discontinue et intermittente; elle naîtrait avec l'acte du jugement et disparaîtrait avec lui; toute réalité demeure relative et contingente. Descartes, comme Aristote, fait donc intervenir une conception du temps pour décider du droit à l'affirmation de l'être; le problème critique de la modalité du jugement est subordonné à une théorie métaphysique sur la nature du temps.

Comment dépasser la limite que la nature du temps impose à la réalité du jugement? Comment atteindre l'être absolu et nécessaire? Ce n'est point du jugement en tant qu'acte humain qu'on peut attendre un pareil résultat. Il faut donc que le jugement n'ajoute rien de lui-même à l'idée, qu'il y ait par suite une idée de telle nature qu'il suffise d'en voir la clarté et la distinction, c'est-à-dire la condition intrinsèque de possibilité, pour que du même coup la réalité en soit affirmée. Une telle idée impliquerait de soi, non plus l'existence possible, mais l'existence nécessaire. Et alors toute difficulté venant de la nature du temps sera levée : « car il est très manifeste par la lumière naturelle que ce qui

1. *Médit.*, II.
2. *Ibid.* Réponses aux deuxièmes objections, axiome 2.

peut exister par sa propre force existe toujours[1]. » Or une telle idée existe dans l'esprit humain : c'est l'idée d'infini. D'une part, cette idée est simple, c'est-à-dire positive et vraie ; étant infinie, ne fût-ce que dans l'ordre de la « réalité objective », elle ne peut être un produit de l'esprit fini ; elle s'impose à lui en raison de son infinité ; il ne peut que la subir et la recevoir. D'autre part, la production de l'être, absolument parlant, suppose une puissance infinie : dès qu'on peut créer, la quantité d'être qu'on crée importe peu, car il est plus difficile de se donner l'être que d'y ajouter ensuite telle ou telle perfection. De même que, dans l'ordre de la connaissance, la faculté de conférer l'être échappe à l'entendement dont l'étendue varie par degrés, tandis qu'elle participe de l'absolu et qu'elle implique le libre arbitre infini de la volonté, de même, dans l'ordre de l'être, la création, la position absolue de l'être est un acte indivisible, un acte absolu, et il n'appartient qu'à l'être infini. Les deux premières preuves de l'existence de Dieu préparent ainsi l'argument ontologique : l'une dégage de l'existence de la pensée la notion de l'infini et permet de la concevoir comme une réalité indépendante de cette pensée ; l'autre dégage de l'existence de l'individu la notion de l'existence absolue, et permet de concevoir cette existence comme le privilège de l'être infini. Toutes deux rendent possible un jugement où l'être serait immédiatement attribué à l'infini, jugement qui se poserait en quelque sorte de lui-même, indépendamment du fait de la pensée humaine, et du fait de mon existence individuelle. Ce jugement, qui constitue l'argument ontologique, pose légitimement l'être nécessaire. En tant que l'idée d'infini est une idée réelle, l'existence y est impliquée, non plus l'existence possible comme dans les autres idées claires et distinctes, mais l'existence nécessaire qui est inhérente au concept d'infini ; cette existence est affirmée par cela seul que l'idée est posée. L'argument ontologique ne se réduit donc pas au principe de l'identité de l'être et de la pensée ; il suppose, en même temps qu'il manifeste, un être antérieur à l'esprit, et qui est la condition de l'affirmation ; c'est en cela qu'il est proprement ontologique : « Ma pensée, dit Descartes, n'impose pas de nécessité aux choses ; mais, au contraire, la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée[2]. » Mais alors, la question se pose de nouveau : de quel droit affirmer ans

1. *Médit.*, Réponses aux premières objections.
2. *Ibid.*, V.

le jugement un être qui n'est pas impliqué dans ce jugement, qui n'y est pas copule, qui est un objet, une chose à quoi l'existence est attribuée comme une qualité à une substance? Gassendi avait énoncé avec la plus grande netteté cette question, que Kant devait reprendre avec tant d'éclat : L'existence n'est pas dans une chose comme une perfection. « Si une chose manque d'existence, on ne dit pas tant qu'elle est imparfaite, ou qu'elle est privée de quelque perfection, que l'on dit qu'elle est nulle ou qu'elle n'est point du tout [1]. » Mais, étant donnée la façon dont il abordait le problème, Descartes ne pouvait tenir compte de l'objection; et, en dépit de l'apparence sophistique qu'il lui reconnaissait, l'argument ontologique lui a paru capable de porter le poids de sa philosophie.

C'est en Dieu que s'opère le passage éternel du possible au réel; ou plutôt, il est cela même : l'essence à qui appartient l'existence. Aussi le problème de la réalité est-il un problème d'ordre théologique. La toute-puissance divine, seule, crée les essences des choses et leur donne l'existence; nous ne sommes pas capables de comprendre absolument et de nous justifier à nous-mêmes par une déduction *a priori* l'ordre et la raison de l'univers; la pensée humaine ne doit pas empiéter sur le libre arbitre de Dieu. Mais, en contemplant les perfections infinies de Dieu, l'homme recevra la lumière qui éclaire les principes de la science, et il en saisira la véritable portée. Fort de la véracité divine, il sortira du doute et du rêve où l'athée reste enfermé; il affirmera légitimement que « l'objet de la géométrie spéculative [2] » est la réalité créée par Dieu, et que la science est vraie pour l'univers.

S'il semble difficile de contester que le souvenir de la théologie traditionnelle ait inspiré, dans une mesure plus grande que Descartes ne le croyait, les solutions auxquelles il s'est arrêté (et il eût été d'ailleurs bien étonnant qu'il en fût autrement), au moins Descartes a-t-il posé le problème de la modalité d'une façon originale et avec un souci remarquable de l'ordre des difficultés; au moins en a-t-il parcouru méthodiquement les différents stades : possibilité, réalité, nécessité. Seulement, la diversité des influences auxquelles obéit Descartes, le contraste qui en dérive entre le point de départ de la doctrine, la nécessité du mécanisme, forme de la science, raison de comprendre l'univers, et le point d'arrivée, le libre arbitre de Dieu, forme de la création, raison d'être de

1. *Médit.*, Cinquièmes objections.
2. *Ibid.*, VI.

l'univers, la marche forcément compliquée et en apparence détournée de la démonstration, tout cela devait provoquer un effort de la réflexion philosophique pour coordonner et unifier les éléments encore hétérogènes du cartésianisme. C'est manifestement cet effort vers l'unité qui donne au spinozisme sa signification profonde. L'écart que Descartes marquait entre l'intelligible et le réel ne peut subsister dans un système philosophique. Si ce qui est compris peut ne pas être réel, si ce qui est réel peut ne pas être compris, alors la raison n'est plus un instrument de certitude; et, la raison écartée, qu'est-ce qui reste à l'homme pour savoir? Dès lors, il n'est pas admissible qu'un jugement, acte réel de l'esprit, puisse, ainsi que le prétendait la thèse du doute cartésien, avoir pour objet le possible qui ne serait que possible; il ne peut même porter sur le réel, si ce réel est conçu, ainsi que le conçoit l'empirisme, comme un fait, comme une limite pour l'esprit. La copule du jugement devra manifester la réalité interne de l'esprit, elle en exprimera la loi essentielle, et par là même elle ne pourra pas être sans contradiction pour la raison autre qu'elle n'est; l'unique modalité du jugement, ce sera la nécessité. La solution que Spinoza donnera — implicitement sans doute. très nettement néanmoins — au problème de la modalité, ce sera de réduire toutes les formes de la modalité à un type unique, qui est la nécessité.

Aussi Spinoza va-t-il droit au jugement de nécessité, tel que Descartes l'avait conçu, au jugement ontologique. Le suprême intelligible, l'unité absolue, est le suprême réel, la substance infinie; tel est le jugement primitif. La copule en est nécessaire, ou, pour mieux dire, elle est source de toute nécessité, car elle est plus que l'être, elle est la production radicale de l'être, le passage de l'essence à l'existence ou, selon l'expression spinoziste, la causalité de soi. Ainsi le jugement que Descartes avait placé au sommet de ses démonstrations métaphysiques, devient, avec Spinoza, le principe de la philosophie; ou plutôt il se pose de lui-même comme le principe de toute intelligibilité et de toute réalité. Il n'a donc pas besoin d'être déduit et d'être prouvé de la façon dont Descartes avait essayé de déduire et de prouver; il se justifie dans toute justification, il se réalise dans toute réalité. A la lumière de ce jugement fondamental, qui est Dieu même, se comprend la nature du jugement humain. Tout acte de l'âme humaine est un jugement; il n'y a pas, comme le croyait Descartes, d'idée inerte devant qui la volonté demeure indifférente; entendement et volonté ne font qu'un; toute idée enveloppe son affirmation,

s'affirme elle-même dans l'être [1]. Dès lors, tout jugement est catégorique; il se pose par sa forme comme une réalité psychique, et il pose son objet comme une réalité naturelle.

Comment faut-il concevoir cette double réalité? Supposons que le jugement se suffise à lui-même, qu'il soit un acte de la liberté de l'esprit, qui ne s'appuierait sur rien, que rien ne précéderait; alors son objet devrait être également conçu comme isolé dans la nature, indépendant du reste de l'univers et formant à lui-même un tout, en un mot comme contingent. Réalité ne signifierait rien de plus que possibilité; la possibilité serait une forme véritable de la modalité du jugement. Mais comment, dans ce cas, l'affirmation de l'être par l'esprit conférerait-elle quelque existence que ce soit à l'objet de cette affirmation? S'il n'y a plus pour l'esprit de raison de juger, il n'y a plus pour l'objet de raison d'être. L'affirmation est un acte vide de sens, comme la chose affirmée est vide de toute réalité : la certitude disparaît, et le monde lui-même s'évanouit. A quelle condition l'esprit aura-t-il le droit d'affirmer le réel dans le jugement? à la condition que l'acte particulier du jugement participe au jugement fondamental qui est la cause suprême de toute essence et de toute existence, et qui garantit par son indivisible unité la correspondance interne entre le monde des essences et le monde des existences, entre les idées et les choses. Pour cela, il faut que le jugement soit une pièce nécessaire dans un système d'idées, à la fois infini et un, et qui en raison de cette infinité et de cette unité exprime l'essence de Dieu; et son objet sera réel, en tant qu'il fait, lui aussi, partie d'un système de choses dont l'unité et l'infinité expriment également l'essence de Dieu. En d'autres termes, le jugement humain est susceptible de justification interne en tant seulement qu'il reproduit, dans la sphère finie qui est la science, le passage de l'essence à l'existence qui est la substance; la copule est alors susceptible de rejoindre l'être même de la réalité absolue. La réalité du jugement se définit donc par son rapport à ce jugement fondamental, et ce rapport est le rapport mathématique de la partie au tout; il est un rapport nécessaire. Réalité signifie donc nécessité; la forme unique de la modalité est la nécessité. Le problème de la modalité du jugement consiste donc pour Spinoza dans l'alternative suivante : il n'y a pas de milieu entre le possible et le nécessaire; or le possible se résout dans le néant, l'être est l'être nécessaire [2].

1. *Eth.*, part. II, prop. XLIX.
2. *Eth.*, part. I, prop. XXIX.

En réduisant toute modalité au type de la nécessité, le spinozisme semble fonder définitivement le monisme systématique. Mais cette réduction suppose remplie une condition que Spinoza n'a pas justifiée, et qui par suite peut être considérée par l'historien comme le postulat du spinozisme : c'est que le concept de nécessité est un concept univoque, qu'il existe une seule forme de nécessité, et que tous les jugements de nécessité sont de même ordre. Or l'examen du spinozisme permet-il d'admettre qu'il en soit ainsi? Plus Spinoza a marqué rigoureusement l'opposition logique de l'infini et du fini, du tout et de la partie, plus il rend difficile l'identification de la nécessité qui est la loi du tout infini avec la nécessité qui est la loi de la partie finie. L'une est une nécessité de développement intérieur grâce à laquelle l'être cause de soi réalise la plénitude de sa notion, elle est liberté et éternité; l'autre est une nécessité de causalité extérieure par laquelle l'être qui a sa cause en autre chose reçoit du dehors ses déterminations; elle est contrainte et esclavage [1]. La forme géométrique que Spinoza donne à sa déduction métaphysique dissimule dans une certaine mesure cette opposition, parce que la nécessité géométrique qui relie la partie au tout, est en quelque sorte intermédiaire entre la nécessité purement logique qui fait l'existence de la substance, et la nécessité proprement physique qui fait la détermination mutuelle des modes. Mais, dès que Spinoza passe de la déduction métaphysique aux lois de la nature humaine, l'opposition de ces diverses formes de la nécessité devient manifeste; elle donne naissance à la distinction des trois genres de connaissance : l'imagination, fondée sur l'extériorité mutuelle des parties; le raisonnement, correspondant à la loi qui rattache au tout l'existence des parties; l'intuition, qui manifeste l'essence du tout lui-même [2]. Or ces trois formes de connaissance sont hétérogènes entre elles; la première, en particulier, est la contradiction directe des deux autres [3]. Si donc à chacun de ces genres de connaissance correspondent des jugements également nécessaires, il faut que les formes de nécessité soient hétérogènes entre elles; la modalité ne peut être dite unique que par une confusion. En fait, pour Spinoza, l'imagination aboutit à l'illusion du possible; la science conduit à la connaissance partielle du réel; l'intuition enfin entraîne l'union interne avec l'être nécessaire. C'est en apparence

1. *Eth.*, part. I, prop. XXXIII, Sch. I; *Lettre à G. H. Schuller*, Ed. V. Vlot et Land. n° 58.
2. *Eth.*, part. II, prop. XL, Sch. II.
3. *Eth.* part. V, prop. XXVIII.

seulement que le spinozisme a réduit à l'unité les diverses catégories de la modalité; à la réflexion la diversité en reparaît, et elle subsiste irréductible.

La vérité de cette conclusion ne devait pas échapper à la critique pénétrante de Leibnitz. Leibnitz renonce à identifier des catégories qui en réalité sont différentes : le possible, le réel et le nécessaire ont également pour lui leur sens et leur valeur; cependant il ne renonce pas à ramener ces catégories distinctes à une unité supérieure; il ne saurait admettre avec Geulincx ou Malebranche qu'il y ait place dans les lois de l'univers pour l'indifférence ou pour l'arbitraire, que le passage de l'essence à l'existence y soit un acte d'incompréhensible liberté. En un mot, il cherche à concilier le possible et le nécessaire. Or comment pourra s'opérer une telle conciliation? L'invention du calcul infinitésimal fournit à Leibnitz, ou du moins lui confirme, un type nouveau d'intelligibilité : la continuité. Parce que Platon et Spinoza avaient fait uniquement usage du principe de contradiction, leurs doctrines recélaient une sorte d'antagonisme entre la méthode d'opposition, qui était la forme nécessaire de leur spéculation, et le progrès continu que suppose la dialectique de la science ou de la morale. Mais là où la logique de la contradiction a échoué, la logique de la continuité se croit en droit de réussir. Et, de fait elle réussira puisqu'il n'y a point de distance qu'elle ne puisse combler en y insérant une infinité d'intermédiaires. Suivant la remarque de M. Boutroux, la doctrine leibnitzienne de la raison suffisante (et la continuité est un cas particulier de la raison suffisante) est comme le germe d'où sortira la doctrine hégélienne de l'identité des contradictoires [1]. Aussi, étant donné que le principe de continuité est susceptible de s'appliquer également à toute matière, et de tout justifier au même titre et presque indifféremment, les détails de la théorie perdent beaucoup de leur importance, et d'autant plus que cette continuité de degrés insensibles, par lesquels le possible devient le réel et le réel devient le nécessaire, dépasse les ressources de la pensée humaine pour la définir, surtout les ressources du langage pour l'exprimer.

Cependant Leibnitz a marqué les principaux moments de cette évolution métaphysique. Soient d'abord une infinité de possibles,

1. Notice sur la vie et la philosophie de Leibnitz, dans l'édition de *la Monadologie*, p. 131.

c'est-à-dire d'essences simples, exemptes de contradiction intrinsèque. Or ces possibles, puisqu'ils sont possibles, ne peuvent être de purs riens, des « fictions » ; ils ont l'être, ne fût-ce qu'en prétention; ce sont des « exigences de l'être ». Ces exigences seront-elles satisfaites? Si l'un des possibles est une essence infinie, alors il n'y aura pas d'obstacle à cette exigence : le possible se réalisera dans sa plénitude; et il ne peut manquer d'y avoir un possible infini, puisque l'infini est par sa nature même ce qui exclut toute limitation, tout principe étranger, par suite tout empêchement d'être. L'infini est une essence simple; dans l'essence infinie s'accomplit le passage nécessaire du possible à l'être. Ce possible infini à qui est conféré l'être nécessaire, c'est Dieu. Or que deviennent, par rapport à la réalité infinie de Dieu, les autres possibles? Ces possibles existent pour Dieu à titre de possibles; ils sont pensés par l'entendement divin, et alors, par cela même qu'il les pense, Dieu leur communique de son absolue réalité. Il y a, dans le possible que Dieu pense, plus que la simple possibilité, il y a déjà quelque réalité. Mais cette réalité inhérente au possible suffit-elle pour que le possible passe à l'être? Alors une lutte s'établirait dans l'entendement divin entre les possibles qui, tendant tous à l'être, se réaliseraient chacun suivant le degré de réalité qu'il comporte. Dans ce cas, le mécanisme métaphysique de Spinoza serait le vrai; mais il n'en est pas ainsi. Dieu ne se réduit pas à un entendement régi par la loi de contradiction : il est en même temps une volonté guidée par le principe du meilleur. Le possible ne devient réel que par le choix de la volonté. Faut-il donc admettre qu'il y a deux principes hétérogènes et irréductibles : le principe d'identité, qui serait la condition du possible, et le principe de raison suffisante, qui serait la condition du réel? Non point encore, il n'y a rien qui soit absolument hétérogène et irréductible dans la philosophie de Leibnitz. Le principe de raison suffisante ne se ramène pas au principe d'identité, mais il est susceptible de s'en rapprocher indéfiniment. La volonté de Dieu fait suite à l'entendement de Dieu [1], et se fond avec lui dans l'unité de l'être divin. Le monde ne doit donc pas sa réalité à un acte purement arbitraire; une raison de convenance a incliné Dieu, sans le contraindre, à créer le meilleur des mondes possibles. La nécessité morale est la loi des déterminations divines comme des déterminations humaines. Spinoza avait dit : ce qui n'est pas réel et qu'on regarde comme un possible, est au fond impossible; la réalisation en est géomé-

1. *Théodicée*, part. III, Ed. P. Janet. t. II, 338.

triquement contradictoire. Leibnitz corrige : ce qui n'est pas réel, est seulement « incompossible », c'est-à-dire contraire à l'ordre général, à l'harmonie de l'univers. Du point de vue de la nécessité mathématique il y a contingence en ce sens que, dans un même moment du temps, deux phénomènes différents sont possibles ; mais les différents moments du temps sont reliés les uns aux autres; car l'ordre de succession qui est le fondement du temps se ramène, pris dans son ensemble, à une loi d'harmonie, conséquence du principe du meilleur. La contingence logique n'empêche point la nécessité morale. « Bien que le monde ne soit pas métaphysiquement nécessaire, dans ce sens que son contraire implique une contradiction ou une absurdité logique, il est néanmoins physiquement nécessaire, ou déterminé de manière que son contraire implique une imperfection ou une absurdité morale [1]. »

III. — Philosophie critique.

L'effort de Leibnitz, le plus remarquable qui ait été tenté jamais vers l'intelligibilité intégrale et la justification morale de la réalité donnée, repose sur un postulat : la continuité qui réussit en mathématiques est, absolument parlant, un type suffisant d'explication. Or la conception leibnitzienne de la continuité, qui permet de traiter comme si elles étaient égales deux quantités dont la différence devient plus petite que toute quantité donnée, dépasse manifestement les lois de la logique commune, et même, à parler en toute rigueur, elle les contredit. C'est donc au sort de ce postulat qu'est liée la philosophie de Leibnitz, et c'est ce que ne vit pas l'école wolfienne. Elle recueille le principe de raison suffisante que Leibnitz avait en effet présenté comme le fondement du principe de continuité ; mais ce principe ne se justifie plus pour elle par le succès de ses applications; il réclame alors un fondement, et ce fondement ne peut être qu'un principe antérieur, ce sera le principe d'identité. Mais alors, si la réflexion philosophique méconnaît le principe original que Leibnitz avait introduit dans la spéculation, et retourne à l'ancienne logique de l'identité, toutes les difficultés que Leibnitz s'était flatté de résoudre, ou de tourner, vont reparaître : le système de l'univers se cristallise, et les parties, au lieu de se fondre insensiblement les unes dans les autres, en demeureront inertes et à jamais séparées. En particulier, le

1. *De l'origine radicale des choses*, *ibid.*, p. 548.

possible et le réel, que Leibnitz avait rapprochés par une série d'intermédiaires, apparaîtront comme des concepts exclusifs l'un de l'autre, antagonistes même l'un par rapport à l'autre. Le possible est possible précisément parce qu'il n'est pas le réel, et le réel est précisément réel parce qu'il est d'un autre ordre que le possible. Il n'y a pas homogénéité entre le possible et le réel; autrement il faudrait dire que le réel est plus que le possible, et plus que le possible, ce ne peut être que l'impossible. On arrive à cette absurdité de faire entrer l'impossible dans le réel [1]. Telle est la conclusion à laquelle conduisent naturellement la réintégration de la logique de l'identité dans le leibnitzianisme et les efforts des Wolfiens les plus distingués pour justifier les principes fondamentaux du système. C'est à Kant qu'il était réservé de la dégager dans toute sa netteté.

Si le possible, dit Kant dès 1755, est pris comme point de départ, du possible une déduction rigoureuse ne tirera que le possible; si c'est au réel qu'on doit aboutir, alors il faut que le principe contienne de la réalité; en d'autres termes, on doit distinguer deux sortes de principes, principes idéaux ou purement logiques, et principes réels ou principes d'existence. La « proposition modale » que Leibnitz énonçait ainsi : « Si l'être nécessaire est possible, il existe » [2] apparaît donc comme illégitime. L'essence logique ne peut donner qu'une existence idéale; l'existence réelle suppose un principe de réalité que ne contiennent pas, prises en elles-mêmes, les spéculations de la métaphysique; elle réclame plus que celles-ci ne peuvent fournir [3]. L'argument ontologique est condamné, parce qu'il va du possible au réel; si Dieu existe c'est parce que la conception du possible en général suppose l'existence d'un être nécessaire, non plus comme sa conséquence cette fois, mais comme sa condition antérieurement déterminante [4].

Les premières démarches de la pensée kantienne sont bien

1. Cf. Kant : « Il semble à la vérité que l'on puisse mettre le nombre du possible au-dessus de celui du réel, puisqu'il faut que quelque chose s'ajoute à celui-ci. Mais je ne connais pas cette addition au possible, car ce qui devrait y être ajouté serait impossible. » *Critique de la Raison pure. Analytique transcendentale. Postulats de la pensée empirique*, tr. Barni, t. I, p. 295.

2. *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du* R. P. Lami, Ed. Janet, t. II, p. 569.

3. *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique.*

4. Cf. *l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* 1763.

significatives. Si l'on veut justifier une proposition valable pour le réel, il faut sortir de la forme logique, s'adresser ailleurs; or ce qui est la source du concret, n'est-ce pas le contact de l'esprit avec l'univers, l'expérience? Comment concevoir la réalité de l'expérience? Par les écrits théoriques de Hume, Kant vit à quelle conclusion la rigueur de l'analyse conduisait inévitablement l'empirisme : rien n'est réel que le donné; mais il n'y a rien dans le donné par quoi ceci se justifie plutôt que cela, tout ce qui est donné est réel au même titre. Si on sort du donné immédiat, on renonce à toute garantie de réalité, on est dans le domaine du possible qui n'a ni limite ni définition; toute construction d'idées, quelle qu'elle soit, est possible sans privilège et sans distinction; c'est de cette façon que la science est possible. Comment s'explique alors la nécessité dont elle présente l'apparence? cette nécessité est une habitude subjective; et c'est précisément le résultat le plus remarquable des analyses de Hume de montrer comment, grâce au moyen terme de l'habitude, le contingent peut être la racine du nécessaire.

Kant se trouve donc dans une situation toute semblable à celle de Descartes au moment du doute méthodique : l'expérience ne fournit qu'une connaissance contingente, elle ne fonde pas la science; d'autre part, si elle ne se rattache pas à l'expérience, la science demeure idéale et simplement possible. De quel droit attribuer à la science la réalité? C'est la question même que se posait Descartes. Seulement le crédit de la théologie survivant à la scolastique permettait à Descartes de laisser Dieu, si je puis ainsi dire, résoudre lui-même le problème. En ruinant le fondement de la philosophie cartésienne, la réfutation de l'argument ontologique amène donc un progrès décisif : le problème de la modalité cesse, avec Kant, d'être un problème théologique pour devenir un problème humain.

La première condition pour le traiter avec succès, ce sera par suite de réfléchir sur les caractères de la connaissance humaine; or ces caractères sont nettement donnés dans la science, telle que la pensée moderne la conçoit. Descartes s'était fait de la science une idée beaucoup trop simple, lorsqu'il la réduisait à la mathématique pure; la véritable science ne peut s'abstraire de la réalité, et se contenter de l'absolument intelligible; c'est de la réalité qu'elle doit partir, pour la ramener à des éléments intelligibles. La véritable science de la réalité n'est pas la synthèse cartésienne, c'est l'analyse newtonienne. Dès lors, la conception du possible se trouve singulièrement modifiée; ce n'est plus aux principes

abstraits de la raison qu'il appartient de définir le possible : le possible est autre chose que le non-contradictoire, il est orienté vers le réel; c'est, non pas ce qui peut être compris d'une façon générale, mais ce par quoi le réel peut être compris. De là une nouvelle transformation de la logique : après la logique de l'antithèse chez Platon, la logique syllogistique d'Aristote, et la logique mathématique des Cartésiens, la logique transcendentale. Puisque penser c'est juger, la pensée manifeste et dépose en quelque sorte ses procédés intérieurs dans les formes du jugement; il suffira donc d'analyser ces formes pour fixer les conditions de la connaissance, qui sont en même temps les conditions de la possibilité de l'objet. Ainsi se constitue le système des catégories : catégories de la quantité, de la qualité, de la relation; auxquelles Kant adjoint, fidèle jusqu'au bout aux divisions de la logique traditionnelle, les catégories de la modalité. Du moment qu'il y a trois sortes de jugements : problématiques, assertoriques, apodictiques, il y a trois espèces correspondantes de concepts : possibilité [ou impossibilité], existence [ou non-existence], nécessité [ou contingence]. Du moins les catégories de la modalité se distinguent-elles, suivant Kant, des autres catégories par une différence profonde (et qui eût dû le mieux mettre en garde contre le caractère factice et arbitraire de ses symétries) : la modalité n'ajoute rien au contenu même du jugement; elle ne fait que déterminer, ce jugement une fois formé, quel en est le rapport à la pensée en général, de quelle façon son objet est posé devant l'esprit [1].

En raison de cette différence caractéristique, les catégories de la modalité soulèvent une question d'un ordre tout particulier. En effet, les catégories de l'analytique transcendentale, si elles circonscrivent le demaine du possible, ne suffisent pas pour fournir la relation du possible au réel. Le réel doit précisément sa réalité à ce qu'il ne se laisse pas réduire aux lois de l'entendement; il ne peut être donné que dans un acte non intellectuel, qui sera une appréhension de l'objet, ou intuition. Les catégories de la modalité ne déterminent donc que la possibilité du réel ou du nécessaire, tout comme celle du possible lui-même; et c'est pourquoi Kant a dit que « les principes de la modalité ne sont pas objectivement synthétiques » et les présente comme « les postulats de la pensée empirique ». Mais alors la valeur des catégories est liée à la nature de l'intuition qui permet de poser le réel. Les

1. *Crit. de la Raison pure. Analytique transcendentale. Fonction logique de l'Entendement*, tr. Barni, I, 133.

catégories ont pour fonction de ramener à l'unité la diversité donnée; encore faut-il que cette diversité soit susceptible d'être soumise aux catégories et d'être ramenée à l'unité. Ainsi se pose, à l'intérieur même des catégories de la modalité, la question capitale de la philosophie critique : quel est le rapport de la forme à la matière, du possible au réel? Or cette question ne comporte pas de solution *a priori* : une solution *a priori* devrait tirer analytiquement le réel du possible, c'est-à-dire qu'elle se ramènerait à l'argument ontologique. Et pourtant il faut bien qu'il y ait une solution puisque la science existe; cette solution sera donc une solution de fait, fournie par la constitution de l'esprit humain et valable pour cet esprit seul : l'intuition du réel telle qu'elle est donnée à l'homme, c'est-à-dire l'intuition sensible, est relative à la nature de l'esprit humain; et par suite les conditions en peuvent être déterminées *a priori*. Il suffit alors d'appliquer les formes générales de la possibilité à ces conditions *a priori* pour obtenir non plus la possibilité d'une connaissance en général, mais la possibilité de la connaissance du réel, mieux encore une méthode pour connaître le réel, un schème; les données de l'intuition sensible ne pourront manquer d'être adaptées aux schèmes, puisque les lois de la perception y sont impliquées. En définitive, il y a un médiateur entre le possible et le réel; et ce médiateur c'est le temps : « Une détermination transcendentale du temps est homogène à la catégorie (qui en constitue l'unité), en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une règle *a priori*. Mais d'un autre côté elle est homogène au phénomène en ce sens que le temps est impliqué dans chacune des représentations empiriques de la diversité [1]. » La synthèse du possible et du réel, c'est-à-dire la nécessité, se réalise donc dans la succession des phénomènes, succession doublement nécessaire puisqu'en elles coïncident la loi de l'esprit et la loi des choses. La causalité est à la fois une exigence subjective puisque par elle l'expérience doit être organisée et l'univers rendu intelligible, et une contrainte objective puisque l'ordre de la causalité est donné dans la perception, l'esprit n'est pas libre de l'intervertir, car il n'est pas libre de faire remonter un fleuve à sa source [2]. Ainsi, à la condition de renfermer la connaissance dans une sphère purement humaine, la logique transcendentale détermine avec précision les trois formes de la modalité. A vrai dire ce sont moins trois catégories

1. *Crit. de la Raison pure*, etc. *Du schématisme des concepts de l'entendement pur*, tr. Barni, I, p. 201.
2. *Ibid. Deuxième analogie de l'expérience*, tr. Barni, I, 254.

différentes que trois positions de l'esprit vis-à-vis de son objet, trois moments de la pensée considérés comme fonction d'affirmer. Les formes schématiques de l'entendement qui sont les conditions de l'organisation de l'expérience définissent le possible; l'acte de la perception fournit le réel; enfin le nécessaire est fondé par l'application à la perception des formes schématiques[1].

Ce qui donne leur valeur aux différents ordres de modalité, c'est donc, en définitive, qu'il y a réciprocité entre l'entendement et l'expérience, entre le possible et le réel. Or cette réciprocité n'est pas une simple coïncidence empirique, puisque la science est nécessaire et universelle; elle réclame par suite un principe qui la fonde en droit. La réalité transcendentale suppose la réalité transcendante. Et ainsi se pose un problème qui est encore, sous une forme nouvelle, le problème de la modalité : comment atteindre cette réalité transcendante, si les catégories de la réalité transcendentale sont les conditions de toute connaissance humaine? Érigera-t-on en absolu les formes spontanées de l'entendement qui, rendant possible l'expérience, semblent indépendantes de l'expérience même? Mais le possible en soi est une pure négation : la possibilité est définie par son rapport à la réalité des données de la perception. Le sujet saisit sa propre existence en tant qu'il est capable d'intuition sensible, en tant qu'il a pour objet les phénomènes. Supprimez cette condition de la phénoménalité de l'objet, et la connaissance tout entière est du même coup supprimée; il ne restera plus que le cadre vide de l'affirmation, et la psychologie rationnelle, en posant la réalité du moi comme indépendante de tout objet extérieur, commet un paralogisme dans l'ordre de la modalité[2]. Mais alors, n'est-ce pas cet objet extérieur qui nous fournira la réalité? est-ce que la perception, donnée à l'esprit comme contingente, ne suppose pas, en raison de sa contingence même, l'existence d'un être nécessaire? Or, si l'objet perçu a pu être posé comme réel, c'est précisément sous la condition d'être saisi relativement aux formes de l'esprit humain et dans le cadre de l'intuition humaine. Supprimer cette condition pour s'élever au nécessaire, c'est supprimer le contingent lui-même dont l'affirmation servait de base à l'affirmation du nécessaire, c'est nier en fin de compte ce qu'on prétend affirmer[3]. Dans l'ordre de la modalité, comme dans les autres, la cosmologie

1. *Crit. de la Raison pure*, etc. *Postulats de la pensée empirique*, tr. Barni, I, 278.
2. *Crit. de la Raison pure. Dialectique transcendentale. Paralogisme de la Raison pure*, tr. Barni, II, p. 11.
3. *Ibid. Quatrième conflit des Idées transcendentales*, tr. Barni, II, 67.

rationnelle se heurte à une antinomie: elle ne réussit pas mieux que la psychologie rationnelle à saisir la réalité transcendante; et le résultat pouvait être prévu, puisque l'une et l'autre posent comme existence inconditionnelle ce dont la logique transcendentale a déduit l'existence à l'aide de conditions définies. Le sujet et l'objet se limitent donc mutuellement; cette limitation en implique la réalité distincte. Mais peut-on concevoir cette réalité dans sa nature intrinsèque? Nullement; car la notion de chose en soi, ou de noumène, est purement limitative. La *Critique de la Raison pratique* augmente la foi en l'existence des noumènes, sans nous en mieux faire connaître les déterminations positives. La chose en soi est-elle l'objet? étant donnée la façon dont Kant pose le problème dans la *Critique de la Raison pure*, l'interprétation littérale de sa doctrine nous contraindrait à l'admettre. Ou bien est-elle le sujet? tout l'esprit de la philosophie critique conduit à l'affirmer, Kant lui-même a entrevu la nécessité logique de l'affirmation, et pourtant il n'a pas voulu s'y résoudre explicitement. Il a donné une méthode plutôt encore qu'il n'a laissé un système, et c'est par là que son œuvre a été souverainement féconde, comme l'avait été celle des Socrate et des Descartes.

Dès 1790, Salomon Maïmon signalait la difficulté essentielle du kantisme : la réciprocité de l'objet et du sujet. L'existence du sujet est pour Kant la condition de l'existence de l'objet; mais la proposition inverse est également vraie : l'existence de l'objet conditionne l'existence du sujet. Or les deux propositions ont-elles, du point de vue critique, la même valeur? Kant prétendait justifier à la fois les formes *a priori* de la connaissance et la réalité du contenu qui leur était donnée; mais est-il permis de conférer la même autorité à l'une et à l'autre de ces justifications? La déduction suffit à mettre hors de conteste la réalité des formes *a priori* et des relations qui en dérivent, car leur existence est tout entière contenue dans l'esprit; mais quant à l'existence de ce qui ne se conçoit plus dans l'esprit, de ce qui doit lui être donné comme extérieur, la déduction ne peut manquer d'être incompétente; elle atteindra, si l'on veut, la possibilité de la réalité; mais la réalité de la réalité est hors de sa portée, elle échappe à toute analyse rationnelle. L'espace et le temps sont des formes *a priori*, et c'est ce qui fait la nécessité et l'universalité de la science mathématique, car la vérité mathématique résulte de ces formes *a priori*; la loi interne de l'esprit crée elle-même son objet et en garantit la valeur; suivant la formule de Maïmon, il y a unité immédiate

entre ce qui est à déterminer et la détermination même[1]. Dès lors, si l'espace et le temps sont *a priori*, les phénomènes qui les remplissent ne sont nullement liés à la nature de l'espace et du temps; ce sont des données contingentes qui n'ont pas de rapport avec une détermination intellectuelle, qu'elle qu'elle soit. Entre les phénomènes et l'esprit il y a un intermédiaire qui est hétérogène par rapport aux phénomènes, qui interdit par suite à l'esprit d'en poser la réalité. Le temps et l'espace sont « les critères négatifs[2] » de l'objectivité du contenu de l'expérience. La même raison qui fonde la nécessité des relations mathématiques relègue toute la connaissance sensible à n'être qu'une simple possibilité. Une analyse rigoureuse a dévoilé la duplicité du médiateur que Kant avait introduit entre l'intelligence et le sensible, et les deux caractères en ont été violemment séparés. La causalité est ramenée à la succession; soit; mais ou il s'agira de la succession abstraite, qui est une forme nécessaire de l'entendement, ou il s'agira de ce qui remplit le temps, et qui est une donnée contingente; dans un cas comme dans l'autre, le jugement ne parvient pas à poser la réalité; « les jugements assertoriques, dit Maïmon, n'ont pas de signification[3]. » En d'autres termes, pour Maïmon, comme pour Spinoza, il n'y a pas de milieu entre le nécessaire et le possible; seulement, Maïmon se contente de tirer de ce principe une conséquence conforme aux règles de la critique transcendentale. D'un côté, il y a un système de rapports immanents à l'esprit et qui sont nécessaires en vertu de cette immanence même; de l'autre, des données d'expérience dont l'esprit ne peut contrôler la valeur, auxquelles il ne pourra donc conférer la réalité, et qui doivent être posées par lui comme problématiques. Dogmatisme pour ce qui concerne le rationnel, scepticisme relativement à l'expérience; telle est la formule lumineuse que Maïmon a donnée lui-même de son dualisme[4].

Pour un penseur épris d'unité systématique, ce dualisme est équivalent au scepticisme absolu. Fichte entreprend de donner à la doctrine kantienne un fondement tel que la critique puisse s'étendre au delà de la nécessité abstraite des lois mathématiques, et embrasser la sphère de la réalité que Maïmon lui avait déclarée inaccessible[5]. Le principe de la philosophie de Fichte, ce sera la

1. *Versuch einer neuen Logik*, chap. IX, p. 125.
2. *Ibid.*, p. 138.
3. *Briefe des Philaletes an Œnesidemus*, 6e lettre, p. 411.
4. *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, dernière remarque, p. 436.
5. *Doctrine de la science*, tr. Grimblot, p. 10.

proposition suivante : tout acte de pensée qui peut prétendre à l'universelle intelligibilité, par exemple ce jugement de forme hypothétique : *Si A est, A est*, implique la réalité d'un être en qui cet acte se produit. La relation de A avec lui-même est fixée dans le moi, et par le moi. L'existence du moi est donc la condition de toute relation intelligible, la loi même du jugement. En y rattachant par une déduction systématique toute réalité, la critique fait participer toute réalité à la nécessité du principe inconditionnel qui pose l'existence du moi. Elle fait un pas de plus vers Spinoza : la sphère de la nécessité est identique à la sphère de l'existence, il n'y a plus qu'une modalité du jugement, et ce sera la nécessité elle-même. Telle semble être la thèse initiale de Fichte. Mais peut-on dire que cette thèse soit démontrée? il faudrait pour cela que la doctrine de la science découlât d'un principe unique. Or du principe absolument inconditionnel rien ne peut se déduire que lui-même; il faut donc faire intervenir une double condition : une condition de contenu et une condition de forme; il faut placer en face du moi le non-moi et il faut poser la réciprocité du moi et du non-moi. Dès lors, si la *Doctrine de la science* a pour fondement unique la nature du moi, c'est que cette nature est elle-même double : d'une part, le moi individuel, tel qu'il apparaît à chacun de nous, et qui doit être fixé comme une donnée de la conscience réelle; d'autre part le moi absolu, que notre conscience ne peut atteindre, unité supérieure à toute division et à toute opposition, qui se pose elle-même nécessairement[1]. C'est la non-coïncidence de ces deux *moi* — moi nécessité et moi réalité — qui justifie la déduction dialectique de la *Doctrine de la science*. Entre l'un et l'autre il y a opposition; le moi fini et relatif prend conscience de cette opposition quand il subit le choc d'un être qui lui paraît extérieur et antérieur à lui. Mais il y a aussi unité profonde; le moi individuel devient alors capable d'un jugement nouveau par lequel il tente de s'adapter et de comprendre ce non-moi d'abord étranger et hostile. Grâce à l'unité du moi pur, qui est le jugement thétique par excellence [2], « on peut conclure de l'antithèse à la synthèse[3] ». Mais la méthode de Fichte est trop nette et trop rigoureuse pour que de la dualité et de l'antithèse puisse jamais sortir par la seule voie de la déduction théorique autre chose que l'antithèse et la dua-

1. *Doctrine de la science*, p. 225.
2. *Ibid.*, p. 31.
3. *Ibid.*, p. 41.

lité. L'analyse de toute synthèse conciliatrice dévoile une nouvelle et plus profonde opposition. La *Doctrine de la science* insère indéfiniment des intermédiaires entre le moi pur et le moi relatif; elle ne comble pas l'intervalle qui les sépare[1], elle le rétrécit, et en même temps elle le creuse. La conciliation définitive recule indéfiniment devant la spéculation; et c'est cela même qui sera la conciliation définitive, à savoir l'impossibilité d'une unité purement spéculative, et la nécessité de faire appel à la pratique [2]. En définitive, la doctrine de Fichte aboutit à justifier l'obligation de l'effort moral; le dernier jugement auquel il est réservé de triompher de la dualité des *moi*, ou du moins de préparer le triomphe définitif, c'est un jugement nécessaire sans doute, mais d'une nécessité pratique. L'idéalisme spéculatif se transforme en réalisme pratique; le « spinozisme du moi » est devenu la doctrine de la liberté.

La tentative de Fichte paraît confirmer, en fin de compte, deux thèses essentielles de la philosophie kantienne : d'une part, l'intelligible et le réel sont irréductibles l'un à l'autre, et il y a ainsi hétérogénéité entre les catégories de la modalité; d'autre part, la dualité de l'intelligible et du réel a un intérêt pratique, et c'est par la faculté pratique que l'alternative en doit être résolue. Ces deux thèses définissent les termes dans lesquelles se pose le problème critique de l'affirmation de l'être, qui est pour nous le problème de la modalité. Dès lors, pour savoir comment les penseurs du XIX[e] siècle ont envisagé, implicitement ou explicitement, le problème de la modalité, il suffira de nous demander ce qu'y sont devenues les deux thèses que nous venons d'indiquer, si le progrès de la réflexion critique a permis de les écarter, ou si, au contraire, il a eu pour effet d'en augmenter et d'en approfondir la portée.

L'irréductibilite de l'intelligible et du réel est également niée par les systèmes qui se sont fondés exclusivement soit comme l'idéalisme absolu sur la notion d'intelligible, soit comme le positivisme sur la notion de réel. Mais précisément l'idéalisme et le positivisme, tels qu'ils se présentent au XIX[e] siècle, n'impliquent-ils pas dans leur principe même cette dualité dont ils se sont proposé de triompher?

Que l'on considère à cet égard l'hégélianisme qui semble un

1. *Doctrine de la science*, p. 65.
2. *Ibid.*, p. 82.

type parfait d'idéalisme absolu. Dans l'hégélianisme, les trois catégories de la modalité sont homogènes les unes aux autres; et la logique hégélienne en déduit d'autant plus aisément l'enchaînement qu'elles forment déjà dans Kant un système de thèse, d'antithèse et de synthèse. Cette déduction se fait même à deux reprises différentes : tout d'abord, dans la science de l'être, les catégories sont fondées comme moments de la réalité en général; et, dans la science de la notion, elles sont déduites comme caractères du jugement, c'est-à-dire comme modalités proprement dites. Mais par là même que ces catégories entrent dans l'enchaînement d'une déduction nécessaire, ce n'est plus le réel comme tel, le contingent comme tel, c'est la nécessité du réel, la nécessité du contingent, qui est démontrée. De là cette question capitale : quel est le rapport de la nécessité, qui est la forme générale de la dialectique hégélienne, avec le réel ou le contingent, qui en est le contenu? Cette question ne se pose pas à un point précis de la doctrine, elle enveloppe la doctrine tout entière. Pour la résoudre, il faut donc considérer l'hégélianisme dans son ensemble et en donner une interprétation. Or l'hégélianisme peut-il être assimilé à l'idéalisme ontologique d'un Spinoza ou d'un Leibnitz? Le point de départ de la philosophie, c'est alors le possible infini qui tient de son infinité le pouvoir de se conférer l'être; l'essence est cause d'existence; sa réalité est la conséquence de sa perfection intrinsèque. Mais la méthode hégélienne est exactement l'inverse de cette déduction *a priori* : elle procède de l'inférieur au supérieur; c'est une opposition, une crise, qui prépare l'avènement d'un degré nouveau. Pour reprendre la formule de Fichte, le progrès dialectique se fait, non de la thèse à la thèse, mais de l'antithèse à la synthèse. De là une double conséquence. En premier lieu, la dialectique hégélienne n'est pas une position absolue, une création de l'être; elle spécule sur l'être, à la condition que l'être lui soit donné. En second lieu, chaque moment de la dialectique est appelé, préparé si on veut, mais non nécessité et engendré par les éléments qu'il suppose; c'est à l'aide des éléments que l'on comprend la nature de la synthèse, mais c'est la synthèse qui justifie l'existence des éléments. Et, en fait, dans la doctrine de Hegel le logique pur ne se prend pas lui-même pour objet comme s'il suffisait pour donner naissance au système universel des choses. Hegel se place d'emblée dans l'ordre de l'être : l'être est supposé, abstraction pure, qui même peut être identifié à rien, mais qui en est aussi le contraire; entre l'être et le rien subsiste une différence

dont le système entier ne peut se passer, sous peine de s'évanouir dans le néant. Or ce qui fonde cette supposition de l'être, c'est en définitive la réalité de l'Esprit absolu qui est le dernier moment de la dialectique; c'est-à-dire que, loin d'être le produit de la dialectique, l'Esprit absolu en est, au contraire, la condition et le principe. L'évolution dialectique doit son mouvement, non au point dont elle part, mais au but où elle tend. Elle est extérieure, en même temps que parallèle, à l'être; et c'est pourquoi, d'ailleurs, la nature peut apparaître comme extérieure à la pensée. L'idéalisme de Hegel n'est pas un panlogisme[1]; c'est dire que le système des raisons de comprendre ne fait que reproduire, et qu'il suppose par là même avant lui, un système de raisons d'être; c'est dire que l'idéalisme de Hegel est un dualisme.

Une conclusion du même genre s'imposera encore à nous si nous considérons les pages où les degrés de l'être, qui correspondent d'une certaine manière aux formes de la modalité, sont déduits dialectiquement par M. Lachelier, mais suivant une méthode très différente de la méthode hégélienne[2]. Ici, en effet, les degrés de l'être sont déduits pour eux-mêmes et ont une valeur absolue. L'existence de l'être nécessaire, celle de l'être réel et concret, celle de l'être libre, sont successivement justifiées par la dialectique; mais il n'y a pas homogénéité entre ces trois justifications; car cette homogénéité aurait pour résultat de rétablir par delà les différences de leur contenu un type commun de l'être, qui serait la nécessité logique. La volonté, par laquelle l'être se pose dans le concret, est supérieure et irréductible à la nécessité aveugle, qui est la loi de l'être abstrait, comme la liberté, par laquelle l'esprit se réalise, est d'un autre ordre que la volonté de la vie. Or, grâce à cette forme de déduction, il apparaît plus clairement encore que la dialectique idéaliste de l'être ne suffit pas pour engendrer son objet, qu'elle suppose l'être et qu'elle ne le crée pas. La notion de l'être est placée à la base de la dialectique, mais c'est à l'aide de considérations extra-logiques, comme la croyance universelle à la réalité du monde extérieur[3]. On pourra appliquer au moi, tel que M. Lachelier le conçoit, cette proposition de Fichte : « Le moi est dépendant quant à son être; mais il est absolument indépendant dans les déterminations de ce

1. Noël, *Rev. de mét. et de morale*, sept. 1895, p. 512. Cf. Mac Taggart, *Du vrai sens de la dialectique hégélienne*, *ibid.*, nov. 1893.
2. *Psychologie et métaphysique*, *Revue phil.*, mai 1885.
3. *Ibid.*, p. 505.

même être[1]. » Et ce n'est pas tout : une fois que la dialectique est parvenue à la forme supérieure de l'être, qui est la liberté spirituelle, on ne voit plus pourquoi les moments inférieurs subsistent dans le moi en même temps qu'elle, et par suite en contradiction avec elle, pourquoi l'être ne devient pas tout entier esprit et liberté. La dialectique s'oppose à elle-même un obstacle infranchissable, puisque le mal existe, et qu'on ne doit pas expliquer ce qu'on n'a pas le droit d'absoudre[2]. La véritable portée de la dialectique idéaliste, qui demeurait avec Hegel obscure et équivoque, se dégage ici en pleine lumière : il faut que la dialectique invoque à son début une notion d'être qui est irréductible à toute analyse spéculative, et elle rencontre à son terme quelque chose qui échappe par sa nature à ses prises ; bref, à côté et en dehors de l'intelligible, il y a le réel ; l'idéalisme laisse place au dualisme.

Le positivisme, de son côté, nous offrirait-il la réduction inverse ? ramènerait-il l'intelligible au réel ? On serait tenté de le croire, si on envisageait les doctrines issues de l'empirisme anglais, comme l'associationisme de Mill et l'évolutionisme de Spencer. Mais, en dépit des analyses ingénieuses ou des généralisations séduisantes qui leur servent de base, ces systèmes perdent toute leur force de conviction, dès qu'on s'aperçoit que, prétendant refléter la connaissance scientifique, leurs auteurs ont radicalement méconnu, trop fidèles en cela aux traditions de Hobbes, de Berkeley et de Hume, les caractères de la pensée scientifique, qu'ils ont fait abstraction dans leurs théories de la science fondamentale qui est le modèle et le principe de toutes les autres, la science mathématique. Seul, le chef de l'école française, A. Comte, a constitué un système intégral de positivisme, parce qu'il a fait reposer sur les mathématiques l'édifice de la science. Mais que résulte-t-il de là, sinon que son positivisme loge son ennemi avec lui, que dans la catégorie du réel, la seule que doive reconnaître le positivisme, est impliquée, dissimulée sous le nom de loi mathématique, la catégorie de nécessité logique ? Rien de plus caractéristique à cet égard que le plan suivi dans la Seconde leçon du *Cours de Philosophie positive*, relative à la classification des sciences. La considération « de l'ensemble des phénomènes naturels » donne lieu à la distinction de cinq sciences fondamentales : astronomie, physique, chimie, physiologie et physique sociale. Il manque donc à ce tableau précisément la science mathématique, et cela

1. *Doctrine de la science*, trad. Grimblot, p. 228.
2. Art. cité, p. 516.

parce qu'il convient de la regarder « moins comme une partie constituante de la philosophie naturelle proprement dite, que comme étant, depuis Descartes et Newton, la vraie base fondamentale de toute cette philosophie, quoique, à parler exactement, elle soit à la fois l'une et l'autre. Aujourd'hui, en effet, la science mathématique est bien moins importante par les connaissances, très réelles et très précieuses néanmoins, qui la composent directement, que comme constituant l'instrument le plus puissant que l'esprit humain puisse employer dans la recherche des lois des phénomènes naturels. » Qu'est-ce à dire, sinon que la valeur des mathématiques tient, non pas à la réalité de leur objet, mais à l'intelligibilité de leur méthode? La mathématique est une logique vivante; et c'est ce qui apparaît plus nettement encore si, avec les mathématiciens contemporains, on pousse jusqu'à ses dernières conséquences la distinction que Comte avait lui-même instituée entre les mathématiques abstraites, procédé de calcul, et les mathématiques concrètes, qui sont relatives à des grandeurs déterminées. Peu importent alors les hypothèses empiristes sur l'origine des notions mathématiques : la forme même de la science est irréductible au contenu phénoménal, elle est liée à la nature du développement intellectuel, et elle communique de sa nécessité à la chaîne des sciences qui sont suspendues à l'analyse mathématique. Dès lors, c'est en apparence seulement que le positivisme fait échec au dualisme; il semble avoir écarté de sa route la catégorie de nécessité; mais c'est parce qu'il abuse de l'équivoque inhérente au concept de science pour introduire dans ses prémisses, sous forme de loi scientifique, cette même nécessité idéale dont il refusera ensuite de reconnaître l'existence et la valeur. En se donnant à lui-même la science comme toute formée en dehors de l'effort intellectuel, il suppose résolue la question qu'il devait discuter. Le problème, ainsi que l'a fait remarquer Lange dans son *Histoire du Matérialisme*, commence pour la critique d'un Kant là précisément où il se termine pour l'empirisme d'un Mill. Aussi suffit-il d'expliciter les données sur lesquelles s'appuie le positivisme pour faire reparaître la difficulté, à savoir la présence dans la science d'une forme de nécessité radicalement distincte de la réalité sensible.

Il est donc vrai que l'idéalisme et le positivisme, en tant que conceptions intégrales de l'univers, se limitent mutuellement : la catégorie d'existence réelle est invincible à l'idéalisme, et la catégorie de nécessité logique est invincible au positivisme. Les

diverses modalités ne peuvent donc être ramenées à l'unité systématique. Dès lors, l'esprit semble inévitablement conduit à considérer les formes de la modalité comme étant de deux ordres différents : formes du réel d'une part, et formes de l'idéal de l'autre. C'est la claire intelligence de cette nécessité qui fait la valeur de la doctrine profonde à laquelle M. Vacherot fut conduit par la méditation simultanée de l'hégélianisme et du positivisme. Seulement, si la spéculation peut accepter une dualité de principes qui se combineraient pour rendre raison du monde, la nécessité d'agir nous contraint de prendre parti entre les deux termes de l'alternative. Du point de vue pratique, le dualisme apparaît, non comme une solution, mais comme une position du problème : est-ce en agissant sous la catégorie du réel, est-ce en agissant sous la catégorie de l'intelligible, que nous affirmerons notre être véritable? C'est sur cette question, où se trouve engagée l'orientation de notre philosophie et de notre vie, que les plus pénétrants des penseurs contemporains nous invitent à réfléchir.

D'une part, si la nature résiste aux exigences de l'entendement, n'est-ce pas que, sous prétexte de l'adapter aux conditions de l'intelligibilité, l'esprit l'appauvrit et la mutile? L'identité et la nécessité ne sont que l'apparence extérieure et comme l'enveloppe de l'être; le réel échappe au cadre abstrait du déterminisme universel; le réel, c'est la complexité presque indéfinie des phénomènes sensibles, c'est l'harmonie et la finalité de la vie, c'est l'originalité de la création artistique, c'est avant tout la liberté de l'effort moral. En résistant aux exigences de l'entendement, la nature révèle à l'homme qu'il est libre [1]. Il faudra donc conclure que la réalité du moi est hors des prises de la raison pure. Si l'homme cherche à se comprendre et à constituer une science de son être propre, alors il ne saisit que des rapports abstraits donnés dans un milieu homogène, il se forge un fantôme qu'il projette dans l'espace et qu'il appelle son moi. Il s'est dénaturé pour se rendre intelligible à soi-même. C'est à la condition de renoncer aux catégories de l'entendement que l'homme pourra prendre conscience de la continuité intérieure, de la spontanéité perpétuelle de ses états successifs, qu'il rentrera dans son être véritable [2].

Et, d'autre part, l'alternative de l'intelligible et du réel peut se retourner. L'homme peut-il faire au réel le sacrifice de la pensée

1. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. Cours sur l'*Idée de loi naturelle*.

2. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

réfléchie, sans abdiquer devant les choses? et comment admettre que l'esprit abdique devant les choses? Il y a un principe qui domine la vie de l'esprit : c'est l'opposition du normal et de l'anormal, c'est-à-dire du vrai et du faux, du bien et du mal. Or, que devient, à la lumière de ce principe, le spectacle du monde? La perception apparaît comme contradictoire, comme une œuvre de déception, puisqu'elle transforme en réalité substantielle ce qui n'est au fond qu'un jeu d'illusions; la société est mauvaise, puisqu'elle met aux prises les individus qui la composent, et dément ainsi son propre principe. Les choses en tant que choses, les données pures n'ont pas de vérité; et là où il n'y a pas de vérité, il ne saurait y avoir que le néant. Les choses n'existent pas. C'est en niant la réalité du monde extérieur que l'esprit prend conscience de sa liberté interne; il connaît la norme fondamentale de la pensée, qui est l'identité, l'unité avec soi-même; en faisant pénétrer cette norme dans le monde du changement et de la contradiction, il constitue la science. De même, il prend conscience de son pouvoir pratique en niant l'égoïsme de la nature physique, la brutalité du fait et de la force. Tandis que toute religion qui cherche à justifier le monde tel qu'il est, finit par rattacher au Créateur le mal qui est dans les choses, et fait de Dieu un principe équivoque et immoral, qu'elle se contredit ainsi et se détruit elle-même, c'est, au contraire, en condamnant le fait au nom du droit, les choses au nom de l'esprit, en proclamant la norme morale comme étant l'absolu et Dieu même, que l'homme découvre le véritable sens de sa destinée, et s'élève à la vie religieuse. Bref, l'homme est libre parce qu'il résiste au réel et se renferme étroitement dans les conditions de l'intelligibilité [1].

L'enquête que nous venons de faire sur la signification historique du problème de la modalité, aboutit à concevoir sous sa forme la plus aiguë, la plus brutale, pourrait-on dire, l'opposition de l'intelligible et du réel. Elle nous assure en même temps qu'il ne s'agit point là d'un accident dans l'histoire de la pensée, d'une difficulté qui existerait seulement à une époque et pour quelques générations, mais d'un problème éternel, qui a ses racines dans la nature de l'esprit humain. C'est être platoni-

1. Spir, *Pensée et Réalité* (trad. Penjon). *Esquisses de philosophie critique. Nouvelles esquisses de philosophie critique* (*apud Revue de Mét. et de Morale*, à partir de Mars 1895).

cien, en effet, que d'affirmer contre les choses les conditions de l'intelligibilité, d'ériger en absolu la norme idéale de la vérité; c'est être aristotélicien, que de limiter les droits de l'entendement par la considération du réel, de chercher dans les habitudes que prendrait un principe de vie et de finalité l'origine de la nécessité que présentent les choses. Platon et Aristote se partagent encore le monde des philosophes. Mais cela ne veut point dire que l'histoire n'atteste pas un progrès de la spéculation philosophique; seulement, c'est dans la position plutôt que dans la solution même du problème, qu'il faut chercher ce progrès. Le problème de la modalité s'est singulièrement précisé depuis Platon. Les anciens, d'une façon générale, rattachent immédiatement la pensée à l'être : c'est la nature de l'être qui doit justifier ou condamner la vérité du jugement. Les Cartésiens cherchent à fonder la correspondance de l'être et de la pensée dans l'unité d'un Dieu qui est la source commune de l'être et de la pensée. Pour les modernes, le critérium de la vérité, ce ne sera pas l'être, ce ne sera pas non plus l'identité transcendante de l'être et de la pensée, ce sera la pensée elle-même. L'être est fonction de la pensée; si la philosophie a pour objet essentiel de donner une définition de l'être, c'est dans la pensée qu'il faut chercher le principe de cette définition. Pour résoudre l'alternative de l'intelligible et du réel, il importe donc avant tout d'étudier la pensée, considérée comme la fonction qui pose l'être. En un mot, la nature de l'être est suspendue à la nature de l'affirmation de l'être.

CHAPITRE III

LES MODALITÉS DU VERBE

Tel que nous venons de le poursuivre, soit par une méthode purement logique, soit à l'aide de l'histoire, le travail de critique préliminaire, qui en philosophie est décisif, devrait avoir pour effet d'écarter, d'une façon absolue, le préjugé ; il se résumerait dans cette formule : il faut que ce soit le jugement qui juge. Dès lors, puisque nous n'avons pas le droit de supposer avant le jugement quelque autre connaissance qui nous en fournirait une conception déterminée, puisqu'il faut aborder directement le jugement comme tel, la méthode de notre étude est nécessairement une méthode *a priori*. Mais, il n'est pas inutile de le remarquer, si nous mettons en évidence le caractère *a priori* de cette étude, nous n'entendons nullement accuser par là un manque de rigueur dans la méthode philosophique, et rendre nos conclusions suspectes d'arbitraire. Ce qui serait arbitraire, tout au contraire, ce serait de dissimuler ce caractère *a priori*, puisqu'alors on devrait introduire à titre de donnée un principe admis sans discussion, et en tirer des conclusions suivant une méthode également acceptée par une convention tacite. Ce sont les préjugés qui font le danger de l'*a priori*. Or, tel que nous le concevons ici, le procédé *a priori* marquerait l'effort de l'esprit pour renoncer à tout préjugé, pour ne rien supposer que lui-même en tant que faculté critique. Sans doute, les limites de cette faculté critique ne peuvent être fixées puisqu'elles ne peuvent être franchies ; toute réflexion se fait à l'intérieur de l'esprit et grâce à l'esprit ; mais ce qu'on peut exiger de la réflexion philosophique, c'est précisément qu'elle prenne pour unique matière cet esprit qui réfléchit. Il deviendra possible alors de remonter à un principe qui sera véritablement fondamental, puisque au delà de ce principe il n'y aurait plus de place pour

aucune détermination intelligible. Mais, si ce procédé *a priori* est légitime, il ne prend toute sa valeur qu'à deux conditions : c'est, d'une part, que la méthode *a priori* ne demeure pas suspendue en quelque sorte dans le vide, sans racines dans la réalité; et, d'autre part, qu'elle ne soit pas exclusive, qu'elle ne nous condamne pas à fermer les yeux sur « l'autre côté » de la question. Nos analyses préliminaires nous donneront le moyen de satisfaire à ces conditions. En effet, si la réalité essentielle de l'intelligence humaine consiste dans le jugement, et s'il est aisé de distinguer et d'énumérer les différentes formes que peut revêtir le jugement, alors, en prenant pour point de départ le jugement lui-même, ce sera bien sur l'intelligence humaine que portera notre étude; il nous sera loisible de trouver dans le développement concret de la vie intellectuelle la confirmation de nos conclusions abstraites; et en même temps il ne sera pas du tout nécessaire qu'une seule analyse épuise l'étude du jugement : étant donnée la diversité des formes du jugement, il se pourra qu'il y ait place pour plusieurs analyses, dont les conclusions pourraient ne pas concorder.

I. — Forme d'intériorité.

Tout d'abord, si ce n'est la forme unique, au moins est-ce une forme essentielle du jugement que d'être un rapport; mais à la condition, avons-nous dit, de ne pas entendre par là un rapport entre termes préalablement posés à part l'un de l'autre, qui seraient, eux aussi, des jugements antérieurs. Le rapport précède ici les termes; le jugement en est issu tout entier, il en est la manifestation, l'explication. Un tel rapport est un rapport primitif, il est le rapport absolu, pourrait-on dire; par suite, il est unité; car seule l'unité, ne supposant avant elle aucune multiplicité, peut se poser comme primitive et comme absolue.

La forme du jugement peut donc être définie comme forme d'unité. Le verbe signifie que les deux idées sont unies par lui au point de ne pas en faire deux en réalité, mais une. Etre veut dire unité intellectuelle. Soit cette proposition de Spinoza : *l'ambitieux est envieux*; ce n'est point ici une constatation de fait, la coïncidence empirique de deux qualités dans un même sujet, dont l'esprit ignorerait la signification et la portée. Ce jugement se justifie parce que l'homme qui vit de la vie des autres, qui rapporte à soi tout ce qui leur arrive, se réjouit de leur devenir supérieur, s'afflige de leur être inférieur. De là, et l'ambition qui

le pousse à plaire aux hommes afin de les dominer, et l'envie qui fait de la douleur avec leur joie et qui entretient la haine dans la société. La raison du jugement qui lie ces deux qualités n'est ni dans l'une ni dans l'autre : ce n'est pas parce que l'homme est ambitieux qu'il est envieux, ou réciproquement; ces deux propriétés, si contraires dans leurs effets, dérivent d'une propriété plus générale, qui est leur unité et en qui elles se comprennent l'une par rapport à l'autre. L'être n'est pas ici un lien extérieur aux idées; c'est du dedans que les idées sont unies, et, pour exprimer d'une façon plus précise cette unité interne, il faut dire que la raison du verbe est l'intériorité réciproque des idées.

Pour éclaircir cette notion d'intériorité, considérons encore ce jugement : *La somme des angles d'un triangle est égale à deux droits.* Dira-t-on que j'y considère d'un côté le sujet, et de l'autre le prédicat? mais ces deux concepts isolés l'un de l'autre ne correspondent plus à un acte véritable de la pensée, à quelque chose que je comprends réellement. Penser la somme des angles d'un triangle, c'est penser une somme qu'on ne connaît pas, un pur x; penser l'équivalence à deux droits, c'est penser un résultat qu'on ne sait à quoi rapporter, une mesure qui ne mesure rien; dans un cas comme dans l'autre, c'est penser d'une façon incomplète, concevoir une possibilité qui ne se suffit pas à elle-même. Pris à part, les deux concepts sont deux abstractions, auxquelles la pensée analytique peut s'attacher, mais qui ne peuvent constituer pour l'esprit la vérité. La vérité apparaît avec le jugement; c'est dans le jugement que les notions sont comprises par leur connexion réciproque; ou plutôt, c'est leur connexion réciproque que l'on comprend en eux. La somme des angles d'un triangle est comprise quand elle est conçue comme équivalente à deux droits; et, de même, cette équivalence est comprise quand elle est conçue comme la mesure de cette somme. Les deux notions sont liées par une relation intelligible parce qu'elles sont unies dans un acte simple de la pensée, qui est le jugement lui-même; la séparation de ces deux termes et l'expression de leur rapport dans la copule extériorisent déjà, et trahissent par suite, cette unité intelligible. Ce par quoi le jugement mathématique est intelligible, c'est la pure intériorité, c'est l'unification de la pensée; et de même pour tout jugement véritablement intelligible où j'affirme parce que je comprends. Comprendre ne veut pas dire prendre successivement, mais prendre simultanément. Or la simultanéité spirituelle ne doit pas être confondue avec la simultanéité dans l'espace qui n'en est que le schème extérieur; si deux idées sont simultanément

dans un même esprit, et unies dans cet esprit, traversées, pour ainsi dire, d'un même courant de pensée, c'est que ces deux idées sont intérieures l'une à l'autre, et peuvent ne faire qu'une idée. Etre signifie raison d'être; la liaison intelligible des idées est fondée sur leur intériorité réciproque. D'un mot, et pour abréger, l'intériorité est ici la raison du verbe.

Cette forme d'intériorité ne peut à proprement parler ni s'expliquer ni se justifier, puisque c'est elle qui explique et qui justifie. Il suffit d'en donner à l'esprit une conscience directe et, pour cela, de dégager le vrai principe de l'intelligibilité de tout ce qui a pu en obscurcir et en altérer la notion. Tout d'abord, cette unification interne des idées que Fichte avait arbitrairement assimilée au moi, quitte à fournir de ce moi sous le nom de moi absolu et de moi conditionné deux notions sinon contradictoires du moins divergentes, nous n'avons pas le droit de la poser autrement que comme une unification logique. L'être du verbe est donc un pur logique. Or n'y a-t-il point un danger à chercher dans le pur logique l'origine du développement intellectuel? le pur logique n'est-il point le pur abstrait? Nous devons prévoir cette objection; pour la prévenir, il convient de se demander si c'est à bon droit que le logique est identifié à l'abstrait. Or, ce qui fait qu'on serait tenté de donner un sens purement abstrait au verbe, tel qu'il vient d'être défini, c'est qu'on a pris l'habitude d'exprimer le mécanisme de l'esprit par une série de jugements, et d'exprimer un principe par un jugement déterminé. Ainsi la loi la plus haute de l'esprit serait exprimée par une proposition : *A est A*; puis on met cette proposition en face d'une autre proposition, à laquelle on applique la forme de l'identité. Cette méthode, qui est légitime en tant qu'elle conduit à des conclusions d'une incontestable vérité, cesse d'être exacte quand on prétend lui demander l'explication véritable des procédés intérieurs de l'esprit. Un jugement comme *A est A* ne réfléchit pas la loi la plus haute de l'esprit; en effet, si on pose ce jugement comme primitif, il faut admettre comme antérieurs à ce jugement même les deux termes entre lesquels on cherche un lien, et qu'on identifie ensuite parce qu'il est impossible par hypothèse de ne pas les identifier. Mais alors l'œuvre de la pensée dérive de la nature de son objet; elle n'a plus rien d'original, elle n'est à aucun degré une création intellectuelle. En effet, si le jugement doit se fonder au principe d'identité, d'où lui viendra son unité? ce ne peut être d'un effort interne qui ramène les deux idées à leur raison commune et leur confère ainsi une unité intérieure. L'unité du jugement suppose l'unité d'un concept préalable.

Suivant une théorie exposée autrefois par J. Ploucquet, et reprise récemment par M. Benno Erdmann [1], si j'affirme que la pierre est rouge, c'est que j'ai eu antérieurement l'idée de *pierre rouge*; de cette idée unique je puis tirer deux expressions différentes dont le rapport mutuel constituera le jugement. L'immanence logique du prédicat au sujet est le fondement du jugement qui la manifeste. Mais alors tout jugement est analytique; il exprimera au dehors l'unité qui était à l'avance incluse dans le sujet. Il est donc un développement, une explication du concept antérieurement acquis et compris, qui peut encore intéresser la logique formelle, en tant que celle-ci ne porte que sur l'arrangement des mots et la disposition des propositions; il n'est plus une opération de l'esprit, et il est pour la science de l'intelligence de nulle signification. Du moment que toute la vérité du jugement réside dans le concept, le jugement ne marque aucun progrès vers la vérité; il est absolument stérile, il n'existe pas à titre d'acte intellectuel. Ce n'est pas tout; le principe même que cette théorie invoque comme un axiome peut être contesté. Pour faire du principe d'identité le fondement du jugement, il faut l'exprimer sous la forme que nous avons déjà citée d'après Baumgarten : tout sujet est prédicat de lui-même. Or une pareille proposition, nous l'avons dit, n'est nullement évidente : tautologie apparente du point de vue du langage, puisque c'est un même mot qui exprime le concept sujet et le concept prédicat, elle est du point de vue psychologique un postulat, puisque la fonction psychologique du sujet et celle du prédicat ne sont pas du tout les mêmes. De *A est A* on pourra conclure également et l'identité de *A* avec lui-même et l'opposition de *A* prédicat par rapport à *A* sujet : équivoque initiale dont on sait assez le parti qu'a tiré la dialectique hardie des successeurs de Kant. D'ailleurs, si le principe de l'immanence logique n'a pas l'évidence d'un axiome, ce n'est pas à dire pour cela qu'il soit plus fécond qu'un axiome pour le progrès intellectuel. Afin de saisir un objet *A*, la pensée le fixe entre deux limites qui sont le sujet et le prédicat; puis, une fois cette division accomplie, elle réunit les deux termes dans une synthèse, qui est le jugement lui-même. Mais cette synthèse est assurément la plus pauvre des synthèses intellectuelles; et, si la fécondité du jugement ne va point au delà, ce n'est qu'une opération tout à fait insignifiante de l'esprit. La logique formelle se contente d'une pareille conception; c'est que, s'étant placée au-dessus de toute pensée

1. *Logik*, chap. IV, t. I, p. 222.

déterminée, elle s'est d'avance condamnée, et résignée, au vide intellectuel.

De toutes façons, par conséquent, et quelque formule qu'on en propose, le principe d'identité ne peut être le principe de l'activité intellectuelle; c'est frapper de stérilité toute l'œuvre de la raison que d'y chercher le fondement du jugement intelligible. Ce qu'exprime au vrai le principe d'identité, c'est l'analyse que l'on peut faire de l'activité intellectuelle, une fois qu'on a agi. Or entre les différents objets de la pensée peut-on refaire du dehors ce lien que l'analyse a commencé par briser? peut-on réunir ce qu'elle a séparé? ce lien ne pourra être qu'abstrait et artificiel, extérieur aux choses, et il n'en déterminera aucun caractère intrinsèque. La forme de l'identité s'épuise dans la perpétuelle et stérile affirmation d'elle-même; la science des Eléates se résume en un mot : l'Etre est. Aussi on ne peut faire de ce principe qu'un usage négatif. Le principe d'identité devient le principe de contradiction; il est tourné vers ce qui nous apparaît comme étant une pensée, et il est capable de montrer qu'il n'y a pas eu pensée là où une contradiction s'est glissée; il n'est donc qu'une contre-épreuve d'une pensée qu'il ne suffit pas à produire, et qui doit être expérimentée du dehors. Supposez qu'on ait assemblé au hasard trois propositions qui ressemblent aux prémisses et à la conclusion d'un syllogisme; peut-on, sans faire intervenir la pensée elle-même et d'une façon toute mécanique, savoir si c'est là un syllogisme rigoureux, c'est-à-dire l'expression de ce qui aurait été un raisonnement véritable? c'est à ce jeu barbare que la scolastique faisait servir le principe d'identité; et c'est à cela, en effet, que s'en réduit l'usage légitime.

Et, d'autre part, si on remonte du principe d'identité à la loi d'unité interne, si on fonde la vérité du jugement intelligible sur l'intériorité réciproque des idées, sera-t-il vrai de dire que chacune des démarches qui correspondent au progrès de l'esprit ait cette unité pour ressort et pour justification, que le développement concret de la pensée s'explique par cette intériorité? Tout d'abord, si le syllogisme, sous la forme plus simple et plus compréhensive que nous avons cru pouvoir lui donner, est bien l'expression de l'activité intellectuelle, il est aisé de comprendre ce qui y fait l'intelligibilité de la conclusion. Un jugement est intelligible et peut être affirmé *a priori* comme vrai quand une même idée est intérieure aux deux termes qu'il unit. Le syllogisme aristotélicien, qui se fonde sur l'identité de l'idée avec elle-même, ne confère

à la conclusion qu'une vérité hypothétique; or une vérité qui peut ne pas être vraie n'est pas la vérité. Il ne suffira donc pas, pour qu'une conclusion soit intelligible *a priori*, qu'un moyen terme puisse être inséré entre les deux concepts qui y sont liés; car la suture créée par le moyen terme peut être artificielle et extérieure : quand j'affirme, par exemple, la convenance des deux idées : *tapissier du roi* et *auteur comique*, Molière ayant été l'un et l'autre. Il faut, pour qu'un jugement soit intelligible, que les deux idées puissent, à l'aide d'un moyen terme, être conçues comme intérieures l'une à l'autre; c'est cette intériorité qui sera la mesure de leur intelligibilité. Tandis que le jugement du premier type, affirmant l'inhérence de certains prédicats à certains sujets, ne comporte que des expressions différentes de ce postulat et demeure stérile pour la science, tandis que le jugement à deux sujets, ne pouvant se justifier qu'à l'aide du principe de non-contradiction, est essentiellement négatif et ne peut former qu'un moment provisoire dans l'édification de la science, le jugement à deux prédicats, qui correspond à la troisième figure du syllogisme, est, dans certains cas, susceptible de résolution intégrale; c'est à ce type qu'appartiennent les jugements de la science la plus rigoureuse, les jugements mathématiques. Pour reprendre l'exemple cité plus haut, il est vrai que la somme des angles d'un triangle est équivalente à deux droits, parce qu'à chacun de ces deux termes peut se substituer une propriété commune : somme des angles adjacents du même côté d'une droite dans un plan, et que cette substitution se fait par le dedans, en vertu des définitions constitutives des concepts; les deux idées sont alors enveloppées dans une synthèse rationnelle qui en fait une idée unique. Que l'esprit prenne directement conscience de cette synthèse, ou qu'il ait recours à des intermédiaires, il faut toujours qu'il en arrive à cette unité interne des idées; l'effort de la déduction n'a d'autre but que de rendre possible cette unification interne, cette « intériorisation », qui est la source de toute intellection.

C'est ce qu'avait exprimé Descartes quand il avait réduit la déduction à n'être qu'un procédé auxiliaire et provisoire en vue d'une compréhension immédiate de la vérité. Seulement, cédant sans le savoir aux préjugés de la métaphysique traditionnelle, il s'était servi d'une métaphore d'origine platonicienne et qui trahissait sa pensée : en désignant cet acte de compréhension par le mot d'intuition, il tendait à en faire une contemplation passive et suspendue à l'existence de son objet. Peut-être cette confusion dans le langage a-t-elle empêché d'entendre ce qu'est le véritable

travail de l'esprit dans la création de la vérité mathématique. Peut-être les logiciens ont-ils été ici induits en erreur par la façon dont le raisonnement mathématique est exposé par les savants eux-mêmes. Les mathématiciens, en effet, ne sont pas des psychologues; ils se proposent, non pas de réfléchir exactement le travail véritable de l'esprit, mais de donner aux produits de ce travail une forme telle qu'elle puisse s'imposer à tous; ce qu'ils veulent, c'est que leur raisonnement soit universellement légitime; c'est-à-dire qu'ils s'attachent avant tout au langage qui est intermédiaire entre leur esprit et l'esprit des autres, et ils donnent à ce langage une rigueur qui rend leur raisonnement universellement probant. Cela est si vrai que, pour quelques mathématiciens contemporains, l'évidence et la fécondité des sciences mathématiques ne sont que des propriétés du langage mathématique; les découvertes mathématiques se réduisent à l'invention d'une terminologie nouvelle. Mais les logiciens doivent-ils accepter le raisonnement mathématique, tel que les mathématiciens le leur présentent? ce raisonnement n'est-il absolument autre chose qu'une série de concepts rigides enchaînés dans un ordre fixe, comme dans les *Eléments d'Euclide*, si bien qu'on pourra dire avec Descartes : l'enfant en sait autant que le mathématicien, si on ne va jusqu'à dire avec Spinoza que ces idées ne peuvent être autres en Dieu qu'en l'homme? Mais alors, d'où vient que, chez l'enfant sans aptitude pour les mathématiques, les théorèmes compris demeurent inertes et stériles? et que ces mêmes théorèmes, chez le mathématicien de race, engendrent d'autres vérités? L'enfant, dit-on, ne s'est pas assimilé les vérités mathématiques dont il a suivi péniblement l'enchaînement; il devra, pour les penser de nouveau, en recommencer lentement la démonstration. Le mathématicien voit les vérités dans leur ensemble : le système rigide s'est résolu, et comme fondu dans une unité; au lieu de se suivre, les vérités se sont unies, elles sont devenues intérieures les unes aux autres; et la pénétration réciproque de ces premiers théorèmes fait jaillir dans l'esprit du mathématicien les aperceptions nouvelles, les synthèses originales qui forment autant de découvertes. La pensée mathématique considérée, non pas toute faite et tout achevée, telle qu'elle demeure une fois que l'esprit du mathématicien s'en est retirée, mais dans sa genèse vivante, dans sa production même, est inexplicable, si on n'admet pas cette intériorité des idées les unes aux autres, si on ne conçoit pas que l'ensemble de ses connaissances est toujours présent à l'esprit du mathématicien, que c'est lui qui inspire toutes ses pensées et

fonde tous ses jugements. La forme même de l'affirmation, le verbe, contient en soi tous ces jugements précédents qui sont devenus intérieurs au jugement nouveau, et en font ainsi un jugement intelligible.

Ce qui est vrai de l'esprit géométrique, apparaîtra plus aisément comme vrai pour l'esprit de finesse. Le raisonnement mathématique dissimule sous l'apparence d'un système rigide et tout achevé l'immanence d'une pensée active et dont tous les éléments lui sont intérieurs; mais l'esprit de finesse, n'est-ce pas cette action et cette vie de la pensée concrète, qui est incapable de s'analyser sans se détruire, tant elle s'engage avec toute sa richesse et toute sa fécondité dans chacune de ses démarches? Elle laisse ses idées se pénétrer de réalité, devenir de plus en plus complexes, produire un jugement qui ne peut plus s'exprimer cette fois en termes logiques, mais qui tire sa profondeur et sa vérité de sa participation mystérieuse à une multitude d'idées qui se pénètrent et se mêlent en nous. L'esprit voit tout d'une seule vue; chacun des jugements qu'il forme enveloppe une multitude, et pour en développer tous les replis, il faudrait sortir de notre pensée individuelle et réaliser la pensée totale qui contiendrait dans son unité cette diversité indéfinie d'idées, et l'en ferait découler. Le génie du poète, le sens critique de l'historien, le flair du juge d'instruction, le tact de l'homme du monde n'existent que par cette pénétration réciproque des idées au sein de l'esprit, qui leur permet de se modifier ainsi par le dedans les unes les autres, d'agir et de réagir, et de traduire finalement cette activité intérieure par un jugement. Devant une romance vulgaire ou devant une symphonie de Beethoven, deux amateurs de goût différent diront également : Cela est beau; et ils seront, en définitive, tout aussi incapables l'un que l'autre d'expliquer clairement la raison de leur jugement. Mais il y a une différence pourtant, et qui tient précisément à la foule d'idées, de sensations, d'impressions qui se pressent dans cette seule idée de beau, lui donnent deux contenus incomparables entre eux, et font de ces deux propositions identiques deux jugements également incomparables.

Ainsi tout jugement qui émane de l'intelligence a pour raison d'être, pour principe constitutif l'intériorité, par suite l'unité profonde, des idées dont il exprime le rapport. La seule différence entre le jugement mathématique et le jugement de finesse, c'est que le mathématicien peut être à lui-même son analyste et son critique, qu'en réfléchissant sur le produit de sa pensée primitive il est capable d'en tirer une expression adéquate à sa propre

pensée et qui se suffit à soi-même grâce aux lois de la démonstration, de telle sorte qu'il n'a pas à remonter au delà de cette expression, et qu'il se désintéresse — à bon droit — du travail intérieur et original par lequel chaque mathématicien a conçu et fécondé sa pensée. Pour l'esprit de finesse, il en est tout autrement; non seulement chaque jugement comporte une nouvelle interprétation avec un nouvel individu, puisqu'il entraîne un cortège différent d'harmoniques internes qui lui donnent son sens et sa raison; mais même le poète ignore le travail par lequel il imagine et il crée; son inspiration le domine, et il ne fait que lui obéir; le critique à son tour analyse cette pensée; à lui de démêler les rapports secrets qu'enferme un vers, un tableau, une mélodie, les influences qu'elle décèle, les théories qu'elle enveloppe, etc. ; et encore un critique, d'autant qu'il est plus pénétrant et plus attentif à l'œuvre qu'il étudie, a-t-il davantage le sentiment des parties qu'il néglige malgré lui, et de celles auxquelles il ne fait pas leur juste part. Tandis que le jugement mathématique peut être intégralement résolu en éléments intelligibles, le jugement de finesse ne l'est jamais que partiellement; il y a un au-delà qui résiste à tout effort de décomposition, qui est impénétrable à l'esprit, et qui empêche d'en déterminer entièrement la vérité. Mais, du moins, dans la mesure où ils sont tous deux intelligibles, ils sont de même nature.

L'analyse concrète de l'esprit, considéré dans la totalité et la complexité de sa vie réelle, confirme l'analyse abstraite du jugement idéal : l'unité du jugement idéal suppose l'unification plus ou moins complète, l'intériorité réciproque de toutes les idées que nous portons en nous et qui font par leurs actions et leurs réactions la vitalité et la fécondité de l'esprit. Les rapports intimes apparaissent ainsi comme antérieurs au jugement particulier qui les exprime : ils impliquent ce que le jugement explique. Pour traduire cette apparence, nous pourrons dire avec Platon que juger c'est se souvenir d'un monde intelligible où toutes les idées qui entrent dans le jugement sont enveloppées dans une immuable et indécomposable unité; nous accepterons ces termes, si nous savons prendre comme métaphore ce qui est donné pour une métaphore, si nous nous gardons de comparer les conditions d'intelligibilité de ce monde aux conditions d'existence du monde sensible, si nous remarquons, par exemple, en le déclarant infini et éternel, que cette prétendue infinité et cette prétendue éternité, loin d'impliquer un rapport à l'étendue et à la durée, indiquent qu'il est immatériel et indivisible, qu'il est absolument unité. En

un mot, le monde intelligible, c'est l'esprit lui-même : l'expression que nous nous en donnons n'est qu'une façon de s'expliquer et de se représenter l'esprit, avec une inévitable infidélité puisque parler de quoi que ce soit, fût-ce du sujet lui-même, c'est le traduire et en faire un objet. Mais plus que tout autre, ce concept de monde intelligible met en lumière le caractère concret, la réalité de cette intériorité absolue de la pensée sur laquelle nous avons fondé l'unité et l'être, c'est-à-dire le verbe du jugement intelligible. L'unité suprême qui définit l'esprit, se réfléchit dans chacun de ses actes, c'est elle que la copule exprime dans un cas particulier et pour une relation spéciale; *est* ne signifie rien de plus que cette unité originelle, et la vérité du jugement ne peut avoir sa source que dans cette pure idéalité.

II. — Forme d'extériorité.

Cette déduction est-elle une solution définitive du problème de la modalité? Le monde intelligible a été retrouvé au cœur de la vie intellectuelle; et l'unité pure, source de toute synthèse, a été posée comme raison d'affirmer. Suit-il de là que l'activité de l'esprit puisse toute se réduire à cette absolue intelligibilité, et que l'idéalité soit l'unique modalité? La forme même qu'ont dû nécessairement prendre les précédentes réflexions, suffit à écarter cette conclusion exclusive. En effet, si l'unité intelligible est impliquée dans les jugements concrets dont l'esprit peut se rendre raison à lui-même, encore est-il vrai qu'elle ne se confond avec aucun d'eux. La pure idéalité, qui serait le pur esprit, n'est pas susceptible d'une expression qui lui soit adéquate; l'idée même d'expression est contradictoire au concept d'intériorité. Le jugement mathématique n'est que le degré le plus élevé auquel nous puissions réellement atteindre dans l'approximation de la véritable intelligibilité, et la formule même du principe d'identité se distingue radicalement de la pure unité. En un mot, et pour reprendre encore une expression platonicienne, les jugements fondés en raison participent au monde intelligible; mais, précisément parce qu'ils ne font qu'y participer, ils ne constituent pas eux-mêmes ce monde. Le monde intelligible est donc au delà de l'intelligence vivante et agissante : l'intériorité absolue de ses parties (et encore la notion de parties devrait-elle disparaître) le condamne à ne pas sortir de son indécomposable unité; il n'y a donc pas en lui de place pour une véritable activité, puisque

toute activité suppose un point de départ et un but, et, quelle que soit la manière abstraite dont on interprète ces termes, ils impliquent l'idée de limite, et cette idée ne peut être tirée du monde intelligible. En cherchant dans ce monde la raison profonde de nos actes intellectuels, nous avons en quelque sorte dépassé notre but; nous demeurerions au delà de notre propre objet, nous laisserions échapper la réalité même de l'activité connaissante.

Ces considérations reviennent à dire que le jugement de pure intelligibilité n'est pas l'unique type du jugement. Il peut y avoir un autre verbe, une autre forme idéale de la modalité que la forme de l'intériorité ; car l'être peut avoir un autre sens que l'unité intérieure; il ne désignera plus un rapport intrinsèque entre les idées; il sera posé d'une « position absolue », exclusif de tout prédicat; il sera affirmé en tant qu'être. Et ainsi se représente à nous, avec une signification toute nouvelle, la question que nous venons de traiter : qu'est-ce que l'être dans le jugement? Sans doute il ne peut s'agir de chercher encore la raison du verbe dans une loi interne de l'esprit; car, s'il est vrai que l'unité est la loi de l'esprit, il serait contradictoire à cette unité d'admettre dans l'esprit une loi interne d'une autre nature. Il faut donc que la forme du jugement soit tirée de l'expérience; la réalité de l'activité intellectuelle, qui en justifie l'existence, est elle-même la première et la plus incontestable des expériences. Mais c'est tout ce que nous en pouvons savoir; car il ne peut y avoir lieu de prendre une expérience particulière ou une expérience totale pour matière d'une détermination, puisque, comme l'a vu Kant, l'objet de l'expérience, tel qu'il est donné à un homme qui pense, forme un monde, monde sensible, cela est vrai, mais qui est déjà une ombre et une image du monde intelligible. L'expérience, considérée dans son développement actuel, est donc un tout complexe; la forme simple de l'affirmation, qui est impliquée dans ce tout complexe, ne peut donc être déterminée qu'*a priori*; autrement il serait impossible de faire la part de ce qui lui appartient en propre et de ce qui revient à la pure intelligibilité. Il faut donc préalablement à toute expérience la poser comme n'étant pas intelligibilité. L'intelligibilité se définissant par l'intériorité des idées au sein de l'esprit, cette seconde forme de l'affirmation sera l'exclusion de l'intériorité, ce sera l'extériorité. L'intériorité absolue, qui n'a de rapport qu'à soi-même, était une première forme de la modalité; la seconde forme, ce sera l'extériorité absolue, qui n'a de rapport qu'à autre chose. Le principe du verbe, ce n'est plus la raison d'être; mais tout au contraire, l'être en

tant qu'impénétrable à l'esprit. C'est l'impossibilité pour l'intelligence de pénétrer à l'intérieur de ce qu'il se représente pour l'analyser et le comprendre, qui l'oblige à s'arrêter, à poser l'être, c'est-à-dire à reconnaître que cela est.

Puisque la forme de l'extériorité est ici définie par son opposition et son irréductibilité à l'unité intelligible, elle est une forme primitive; elle ne peut être rattachée à rien qui soit avant elle; par suite, elle n'est susceptible ni d'explication ni de justification. Il ne s'agira pour nous que de dégager cette forme pure des confusions et des préjugés qui peuvent l'entourer, d'autant plus nombreux et d'autant plus tenaces que l'esprit introduit inévitablement ses procédés pour comprendre là où précisément il ne doit y avoir rien à comprendre. Si l'extériorité est une pure forme d'affirmation, elle est un pur rapport au second sens que nous venons de donner à cette notion de rapport, c'est-à-dire en entendant par là non plus la relation intrinsèque des idées comprises dans le jugement, mais la relation extrinsèque du sujet qui juge avec l'objet dont il juge; il n'y a donc pas à déterminer davantage ce rapport, à lui donner un contenu et à en tirer un jugement particulier. Mais on s'habitue aussi difficilement pour l'extériorité que pour l'intériorité à concevoir un rapport en dehors des termes qui peuvent être mis en rapport. Du moment qu'il y a extériorité par rapport à l'esprit, n'est-ce point que l'esprit est passif, qu'il subit une contrainte? et ne faut-il pas, pour rendre compte de cette contrainte, imaginer quelque activité qui soit au dehors et qui agisse sur lui? L'appréhension de l'être par l'esprit serait due à une résistance que l'esprit rencontrerait; la conscience de cette résistance impliquerait le sentiment d'une réalité positive, inhérente au monde extérieur; et c'est sur l'existence de cette réalité extérieure que semble fondée l'affirmation légitime de l'être. Telle est la conception du sens commun, qui a parfois aussi obtenu l'assentiment des philosophes. Or que suit-il d'une pareille conception? Si le rapport d'extériorité est un rapport entre deux choses préalablement existantes, qu'on appellera le moi et le non-moi, par exemple, il faut qu'il y ait quelque point où s'établisse le contact entre ces deux choses, où le non-moi touche le moi : c'est-à-dire que le moi a une dimension, qu'il est objet et qu'il est étendu, c'est-à-dire qu'il n'est plus l'esprit. L'absurdité de cette conséquence atteste assez qu'il faut renoncer à concevoir le rapport d'extériorité comme un rapport d'homogénéité entre deux termes qui ne sauraient être assimilés l'un à l'autre qu'à la condition d'être conçus comme deux objets

dans l'espace. L'extériorité par rapport au jugement ne peut être qu'hétérogénéité absolue; il n'y a pas à chercher de commune mesure entre l'esprit et ce qui n'est pas lui. Ainsi l'esprit, en posant l'être, ne projette pas en dehors de lui un monde plus ou moins semblable à lui, en tout cas un monde déterminé; l'être, dans son sens primitif, est au contraire l'exclusion de toute détermination; ce n'est pas une limite à l'esprit qui ferait de l'esprit un corps; c'est une négation de l'activité intellectuelle qui n'a de sens que par rapport à cette activité, tout en étant inexplicable par elle. C'est, pour parler avec Fichte, un choc, mais à la condition de vider ce concept métaphorique de tout contenu positif, d'entendre par là uniquement l'impénétrabilité et l'irréductibilité à la notion, l'autre que le même, comme disait Platon. L'extérieur n'est pas pour nous quelque chose; l'extériorité n'est qu'un principe d'affirmation, le fondement de la position de l'être.

Trouve-t-on dans le développement de la connaissance humaine de quoi justifier cette conclusion? et l'analyse abstraite se confirme-t-elle, ici encore, par la considération du concret? Si l'être, conçu comme extérieur à l'esprit, a une réalité substantielle que l'esprit n'a qu'à constater, alors les déterminations intrinsèques de cet être doivent s'imposer à l'esprit. Pour qu'il fût une limite à l'esprit, il devrait être fini; et cette finité serait une propriété inhérente aux choses, indépendamment de tout esprit et de tout jugement; ce n'est pas seulement la nécessité d'une limitation, quelle qu'elle soit, qui s'impose à l'esprit, c'est le limité en tant que tel, et il est impossible à l'esprit de modifier le limité, de reculer ou de déplacer la limite. Si, au contraire, cette limitation ne nous est donnée que grâce à une fonction de l'esprit, si nous ne pouvons rien concevoir de limité que grâce à un jugement limitant, c'est ce jugement qui pose la chose en la déterminant; alors la forme de la limitation est indifférente à la limite même qu'elle pose; toute détermination est susceptible d'une détermination ultérieure, puisque tout ce qui est extérieur, par définition même, ne se suffit pas, mais qu'il entraîne un au-delà par une conséquence nécessaire de son extériorité. A toute limitation l'esprit est capable d'ajouter une limitation nouvelle, et ce qui est fini apparaît, en raison de sa finité même, comme indéfiniment divisible; mais cette infinie divisibilité n'épuise pas la capacité d'extériorité qui est posée par la copule du jugement. A quelque terme que s'arrête la division, la divisibilité s'étend au delà : ce qui a été posé par l'esprit comme fini est par ce même esprit

posé comme continu : la même catégorie d'extériorité, par quoi se définit l'être, est la source commune du fini et du continu.

S'il en est ainsi, d'autre part, est-ce que l'extériorité ne se ramène pas à une forme idéale? Le fini est limité par le fini, l'autre est extérieur à l'autre; la possibilité indéfinie d'ajouter le fini au fini et l'autre à l'autre crée ainsi un système de rapports qui résulterait des lois de l'activité intellectuelle et serait, comme le concevaient Leibnitz et Hegel, intérieur à l'esprit. Dès lors, la forme de l'extériorité ne serait qu'une conséquence du principe de l'unification interne; elle n'aurait plus de valeur primitive et absolue; nous n'aurions plus le droit d'en faire une source originale de jugement, un des fondements du verbe. Mais la thèse idéaliste se heurte ici à une difficulté dont il est impossible qu'elle triomphe, puisque dans la réalité l'esprit humain n'en triomphe pas, puisqu'il s'agit de la nature même du temps et de l'espace. En effet, le temps ne peut se réduire à une succession homogène de moments extérieurs les uns aux autres; il y a un moment qui se distingue radicalement des autres, et cela précisément parce qu'il exclut tous les autres, parce qu'il leur est absolument extérieur; ce moment, c'est le présent, hétérogène et incomparable par rapport au passé et au futur. Et de même pour l'espace; abstraitement, l'espace se compose de parties homogènes, qu'il est possible de concevoir comme exactement identiques; seulement, en réalité, il y a une place qui se distingue des autres places : c'est l'*ici* par rapport à quoi est ordonné tout le système de l'espace, qui est exclusif du reste de l'espace, et qui condamne le sujet du jugement à demeurer un individu soumis aux nécessités de la matière et lui-même corporel. Se contenter de concevoir le temps et l'espace comme des systèmes abstraits d'extériorité, possibilité indéfinie de succession ou de simultanéité, c'est négliger au profit d'une conception purement mathématique ce qui donne au temps et à l'espace leur trait caractéristique et leur réalité. L'être, en tant qu'il est posé comme étant la réalité même, est nécessairement fonction de l'espace et du temps. L'esprit humain est tout à la fois capable d'étendre ses conceptions à toutes les parties de l'espace et du temps, de coordonner des efforts en apparence dispersés à travers l'étendue et la durée pour les ramasser en un point et en un instant, et asservi à toutes les nécessités de la vie individuelle, séparé toujours de ce à quoi il prétend s'unir, sans cesse épuisé par l'écoulement perpétuel de ce perpétuel présent. Si un tel contraste est bien le fait le plus mystérieux et le plus profond de la vie spirituelle, nous

avons alors le droit de dire qu'il est de nature à confirmer notre conception de la position de l'être dans le jugement : l'être y est une pure forme en ce sens qu'il est posé en vertu d'une loi propre à l'esprit, et c'est une forme d'extériorité, en ce sens que l'esprit s'y reconnaît lié à quelque autre chose que lui. D'une part, l'affirmation de l'être n'est pas la constatation d'une chose antérieure à l'esprit et définie à l'avance, que l'esprit devait recevoir d'un coup et en bloc ; et, d'autre part, l'extériorité n'est pas une création de l'esprit, c'est quelque chose d'absolu, dont le jugement ne peut pas se détacher, car cela est inséparable de l'être pensant. Tel est pour nous le sens de cette proposition, que la forme d'extériorité est la raison du verbe.

III. — Forme mixte.

D'après ce qui précède, ou le jugement est un acte de pensée, et l'être y signifie l'existence d'une synthèse intellectuelle : ou bien le jugement est une réaction de l'intelligence, accusant, pour ainsi dire, réception de sa propre limitation, l'être y signifie l'existence de ce qui est autre que l'activité spirituelle. Donc le verbe a un double sens : ou pensée, ou être ; pensée et être, étant pris ici absolument, s'opposent comme l'affirmation et la négation ; il faut donc dire qu'il y a deux verbes. L'analyse abstraite nous conduit au dualisme. Or tout dualisme soulève un problème, le problème du rapport qu'il peut y avoir entre les deux termes qu'il a placés l'un en face de l'autre. Si la raison du verbe était uniquement ou la pensée pure ou l'être pur, l'être serait d'un côté, et la pensée de l'autre. Mais ce ne sont là que des conceptions abstraites ; en fait, entre la pensée et l'être un rapport s'établit, et c'est ce rapport qui d'une façon générale constitue la connaissance ; connaître, n'est-ce pas atteindre l'être grâce à la pensée ? Dès lors le jugement, qui est l'acte essentiel de la connaissance, ne pourra manquer d'être relatif à ce rapport, et nous devons en tenter la détermination.

Tout d'abord, puisque la pensée pure sans relation avec l'être, puisque l'être pur entièrement étranger à la pensée, sont des catégories abstraites qui résultent d'un effort d'analyse, la séparation n'en apparaîtra-t-elle pas comme paradoxale ? Si elle répugne au bon sens, pour qui la connaissance est naturellement et nécessairement parallèle aux choses, elle ne répugne pas moins, semble-t-il, à la raison philosophique dont c'est le propre

de concevoir comme uni ce que l'entendement divise : le jugement complet et concret exprime le rapport de l'être et de la pensée, et ce rapport est le fondement du verbe véritable. Seulement pour la raison philosophique il s'agit de justifier ce qui est pour le sens commun objet de croyance implicite. Comment tenter une pareille justification? Sera-t-il permis de considérer la dualité de l'être et de la pensée comme une dualité abstraite et purement logique, qu'une réflexion plus profonde ferait évanouir et ramènerait à l'unité? Une telle déduction dépasse assurément la sphère de la logique; elle est d'ordre métaphysique, c'est-à-dire qu'elle suppose un système de monisme et d'optimisme, bref ce qu'on est convenu d'appeler le panthéisme. Or il y a nécessairement deux façons de réduire l'être et la pensée à l'unité : on peut définir l'être par la pensée, ou la pensée par l'être; considérer l'intériorité comme catégorie fondamentale et en déduire l'apparence d'extériorité que présentent les choses, ou, tout au contraire, poser l'extériorité comme catégorie fondamentale, et en faire découler l'apparence d'intériorité que présente la pensée.

Ces deux systèmes, dont nous entrevoyons ici la possibilité, l'histoire nous les donne sous leur forme achevée, et il suffit d'en évoquer le souvenir. Le spinozisme repose sur l'idée d'intériorité : les modes sont intérieurs à l'attribut, les attributs sont intérieurs à la substance; la substance est l'intériorité universelle, le passage éternel de l'essence à l'existence, qui pour tout être est sa raison d'être interne. Spinoza pousse cette conception jusqu'à ses dernières conséquences : la nécessité de contrainte par laquelle les modes particuliers, extérieurs les uns aux autres, se communiquent du dehors leurs déterminations, n'est que la manifestation superficielle de leur unité profonde et intérieure; les relations entre les mouvements successifs des corps différents s'opèrent au sein d'une étendue une et indivisible; et, de même que chaque âme individuelle peut retrouver au dedans d'elle, par le progrès de son développement rationnel, l'idée du Dieu infiniment infini auquel elle s'unit d'amour intellectuel, de même chaque corps individuel, dont l'âme est l'exacte expression, contient en soi le mécanisme universel de la nature, conséquence directe de l'attribut étendue.

Cette doctrine fournit-elle une solution définitive au problème des rapports de l'être et de la pensée? Pour répondre à cette question, nous n'aurons pas besoin de discuter ou de réfuter le spinozisme; il n'y aura qu'à s'en donner le spectacle. Or, si le monisme panthéiste de Spinoza est vrai dans toute sa rigueur, il

ne faut pas dire que l'existence des individus, c'est-à-dire de ce qui est conçu sous la catégorie de l'extériorité, est déduite de l'intériorité qui définit la substance; il faut dire qu'elle est niée absolument. La dialectique spinoziste nous met en face de l'unité absolue, et fait évanouir à son profit la multiplicité : ce que nous concevions d'abord comme être, disparaît devant ce qui est la pensée; l'idéalisme spinoziste est, suivant l'expression de Hegel, un acosmisme. Ou bien faut-il concevoir que le monisme idéaliste laisse place à l'existence des individus, comme certains interprètes, et non des moins pénétrants, ont soutenu que Spinoza le pensait [1], comme assurément Leibnitz l'a pensé? Ne serait-ce pas alors le signal le plus manifeste que la dualité subsiste dans le monisme, et que l'extériorité réciproque des individus est incompatible avec l'intériorité absolue de Dieu? Mais, en fait, le spinozisme ne nous permet pas de comprendre l'individu autrement que par son opposition à la substance; le nombre et le temps, sans lesquels il n'y a ni extériorité ni multiplicité ni individualité, « sont des auxiliaires de l'imagination [2] », et l'imagination qui se définit par la passivité de l'âme [3], c'est-à-dire par une négation, est par rapport à la raison comme le non-être par rapport à l'être. D'autre part, le leibnitzianisme se présente bien comme une tentative pour concilier entre eux les termes dont Spinoza avait si nettement marqué la contradiction. Là où l'*Éthique* a échoué, la *Monadologie* prétend réussir : elle justifiera l'existence d'une multiplicité d'êtres, tout en concevant leur rapport comme un rapport d'intériorité mutuelle. Un cercle est intérieur à la série indéfinie de ses projections sur des plans non parallèles, et la multiplicité réelle de ces ellipses s'explique par l'unité du cercle. Mais ce n'est là qu'un symbole; érigé en réalité métaphysique, il semble insuffisant : car pourquoi Dieu, étant l'unité parfaite, devrait-il se manifester dans une multiplicité d'expressions imparfaites? Le concept d'expression n'est-il pas lui-même équivoque? il ne peut y avoir identité entre ce qui exprime et ce qui est exprimé, et alors quelle sera la raison de la différence? Leibnitz atténuera cette différence jusqu'à la faire plus petite que toute quantité donnée, et il se donne ainsi le droit de la faire évanouir comme une différentielle en mathématique. Mais précisément cet évanouissement d'une

1. Cf. Delbos. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme.* — Andler, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1895.

2. *Lettre à Louis Meyer.* Ed. V. Vloten et Land, t. II, p. 43.

3. *De la réforme de l'entendement, ibid.*, I. 29.

quantité plus petite que toute quantité donnée est, suivant la conception même de Leibnitz, « une fiction qui réussit [1] »; c'est un scandale pour la raison philosophique, puisque ce qui n'est pas zéro y est considéré comme égal à zéro; le philosophe, lorsqu'il fonde sur une telle conception le système du monde, renonce à l'intelligibilité absolue de ce système. Et, effectivement, il paraît difficile que le leibnitzianisme résiste à l'analyse rigoureuse de ses concepts fondamentaux : la *Monadologie* affirme la substantialité des monades, leur individualité, la contingence et la création de l'univers. Mais si les monades sont des « fulgurations » de Dieu, il est trop évident qu'elles ne sont plus des substances, à moins de bannir de la notion de substance toute idée d'existence indépendante et de causalité de soi; si leur individualité est fondée sur l'impossibilité de l'existence d'êtres indiscernables, qui fait qu'à chaque monade est réservée une place originale et inévitable dans l'échelle continue des êtres, alors il est trop évident que cette individualité n'est que le résultat du déterminisme universel : si la contingence d'un événement n'est que la possibilité abstraite de l'événement opposé, il est trop évident que, cet événement contraire étant « incompossible » avec l'histoire réelle de l'univers donné, cette contingence toute théorique laisse place à une nécessité pratique; et de même, si la création résulte, ne fût-ce qu'avec une « nécessité morale », des principes inhérents à Dieu, il est trop évident que cette création n'a rien de commun avec la décision libre d'un Dieu distinct du monde. Ainsi, pour résoudre dans l'intériorité d'un développement purement spirituel le système multiple des choses, Leibnitz a dû amollir toutes les articulations du système : il a dû enlever au concept des choses précisément leur caractère essentiel de choses, qui les distinguait de l'unité divine; au fond, la réduction de l'extérieur à l'intérieur nous semble achetée au prix d'une perpétuelle équivoque. Si on essaie de rectifier les concepts altérés par Leibnitz, de les concevoir dans leur plénitude et dans leur rigidité, il n'y a plus ni pluralité de substances, ni autonomie individuelle, ni contingence véritable, ni création libre : l'affirmation leibnitzienne devient équivalente à la négation spinoziste.

Le monisme métaphysique peut, d'autre part, prendre une direction toute contraire à celle de l'idéalisme spinoziste ou leibnitzien; c'est en se fondant sur la catégorie d'extériorité qu'il prétendra parvenir à l'unité, et tel est le sens de la philosophie

1. Boutroux. *Introduction à l'étude des Nouveaux Essais*, p. 51.

de M. Spencer. Pour M. Spencer, la connaissance est composée de séquences internes corrélatives à des séquences externes. La séquence externe est à l'origine, c'est le milieu extérieur qui s'adapte l'esprit, ou plus exactement qui le constitue; le développement interne de la pensée est en apparence indépendant de l'univers externe, puisqu'il obéit à des catégories innées qui sont des principes d'intellection; mais cette indépendance apparente est précisément le résultat le plus remarquable de l'évolution : les expériences, à force de s'accumuler dans le cerveau des ancêtres, y ont lentement déposé la raison comme un instinct. M. Spencer, qui a si nettement conçu le postulat du monisme réaliste, en a déroulé jusqu'au bout les conséquences, et il a lui-même ainsi décidé de la valeur de la tentative. Puisque les séquences internes qui constituent la connaissance sont conditionnées par les séquenses externes, celles-ci ne sauraient à leur tour, sans être altérées et niées, être transposées dans l'ordre de la connaissance; elles sont précisément ce qui échappe par nature à la connaissance, elles sont l'inconnaissable. La connaissance est suspendue à l'inconnaissable; formule naïve, si elle prétendait se donner comme une explication d'ordre métaphysique et devenir le principe d'un monisme panthéiste; formule profonde, au contraire, si elle atteste le renoncement à l'intelligibilité intégrale de l'univers par la science, l'impuissance du mécanisme à comprendre l'esprit dans l'unité de l'évolution et à rendre raison par les relations externes du rapport d'intériorité.

La considération de ces systèmes métaphysiques confirme avec une autorité singulière la conclusion de notre analyse critique : la dualité de l'être et de la pensée est décidément primitive et irréductible. La synthèse interne, qui fonde dans l'esprit l'être du jugement, s'oppose directement à l'extériorité, qui impose à l'esprit l'être du jugement; et c'est ce qu'avait exprimé Platon dans la dialectique subtile et profonde qui termine le *Parménide* : l'un est la négation de l'être; l'être est la contradiction de l'un. Seulement de quelle nature est cette opposition des catégories fondamentales? Est-ce une contradiction entre termes radicalement hétérogènes, un obstacle infranchissable à l'intelligibilité absolue, ou est-ce une relation d'ordre logique, correspondant au mouvement même de la pensée? Ce problème, Platon se l'est posé, mais à sa manière, c'est-à-dire qu'il l'a résolu dans les deux sens. Le non-être apparaît dans le *Sophiste* comme un principe de limitation interne qui garantit à chaque idée son identité interne et permet

l'établissement d'un système de rapports qui unifiera le monde des idées; et dans le *Timée* ce serait le non-idée, l'inintelligible en tant que tel, un échec à l'harmonie parfaite de l'univers, bref la matière et le mal. Peut-être l'interprète de Platon n'a-t-il pas à choisir entre ces deux solutions, dont la dualité est conforme au caractère nécessairement équivoque et indéterminé de ce que Platon appelait la dyade indéfinie du grand et du petit; mais il n'en est pas moins vrai que la question doit être reprise, du point de vue où nos analyses précédentes nous ont placé. Entre le verbe expression de l'être pur, et le verbe expression de la pensée pure, entre la forme de l'extériorité et la forme de l'intériorité, il y a opposition du moment qu'il y a différence : deux termes irréductibles sont contraires, par cela même qu'ils sont autres. Or cette opposition pourrait être une relation logique, une condition même pour le progrès de l'activité synthétique de la pensée qui serait poussée en quelque sorte par la contradiction des termes simples à s'élever jusqu'à un terme supérieur qui en fût la conciliation; et ainsi, à côté des jugements simples dont le verbe signifie ou l'être pur ou la pensée pure, il y aurait, fondé en raison, le jugement complexe dont le verbe exprimerait le rapport de l'être et de la pensée.

Mais la conception que nous nous sommes faite de l'intériorité et de l'extériorité nous permettrait-elle d'admettre *a priori* et à titre de loi rationnelle la synthèse de l'être et de la pensée dans le verbe? Pour que cette synthèse pût être assimilée à l'opposition des catégories hégéliennes, pour qu'il y eût, non pas identité sans doute, mais relativité essentielle, réciprocité logique des contradictoires, il faudrait que les termes de la contradiction pussent se trouver dans l'esprit à un titre égal. Comment un rapport pourrait-il être fondé en raison, si les termes qu'il unit ne peuvent être posés comme homogènes? Or c'est précisément cette condition qui n'est pas remplie dans le rapport que nous examinons : la forme d'intériorité est la loi même de l'intelligibilité; puisqu'elle est exclusion de toute détermination spirituelle, la loi d'extériorité ne peut être que le non-intelligible. Si la raison concevait la synthèse de l'intelligible et du non-intelligible, c'est qu'elle se serait élevée au-dessus de l'intelligence elle-même, qu'elle serait hors de l'esprit par suite; et cela est absurde. En fait, l'esprit est essentiellement unification idéale, intériorité, la forme de l'extériorité est nécessairement un en dehors par rapport à l'esprit; ce n'est donc pas, pour reprendre une distinction de Kant, une limite idéale, un arrêt provisoire et

au delà duquel s'exercera encore l'activité intellectuelle; c'est une borne au delà de laquelle il n'y a rien. Il faut donc reconnaître que l'extériorité a un fondement inaccessible à l'esprit, et indéterminable pour lui; cette nécessité est un échec à l'idéalisme métaphysique, puisque nous sommes contraints d'admettre la réalité d'une contradiction absolue, que la raison ne domine pas, où elle est au contraire engagée tout entière.

Que conclure donc? Que la raison ne peut concevoir l'unité de la pensée et de l'être. Pensée et être, intériorité et extériorité sont pour le verbe deux principes d'ordre distinct, hétérogènes et incomparables. L'intériorité est affirmation de l'esprit; l'extériorité est négation de l'esprit. Or la négation n'est pas l'absence d'affirmation; elle est un jugement, un acte positif, et elle réclame un fondement positif. La nécessité de tenir compte de ce qui n'est pas l'intelligible et l'un, et, sinon de le justifier, du moins d'en reconnaître la réalité, tel est le trait essentiel qui distingue du monisme idéaliste la philosophie critique; et c'est ce que Kant a marqué nettement dans cette appréciation profonde de la doctrine de Leibnitz. Pour Leibnitz, « la raison d'une négation doit être cherchée dans l'absence d'une raison d'existence, par conséquent dans l'absence d'une réalité. De tout le mal appelé métaphysique uni au bien de la même espèce, il tirait un monde formé uniquement de lumière et d'ombre, sans considérer que pour qu'une partie de l'espace soit dans l'ombre il faut qu'un corps, qu'un objet réel se rencontre dans cet espace qui s'oppose à l'introduction de la lumière [1]. » Dès lors, s'il peut y avoir dans le jugement passage de l'affirmation à la négation, ce ne sera pas un passage de l'homogène à l'homogène, une synthèse rationnelle, ce sera une sorte de mélange confus, impliquant que le jugement est un acte équivoque, susceptible de participer à deux ordres de principes radicalement distincts. Pour le verbe, expression d'un rapport entre la pensée et l'être, il ne saurait y avoir de justification *a priori*; si un tel rapport s'établit en fait, ce sera pour l'esprit une donnée qui s'impose à lui, qu'il subit sans pouvoir la résoudre en déterminations intelligibles. Comment définir alors le principe de l'affirmation de l'être, le fondement du verbe? Puisque ce principe ne saurait être cherché ni uniquement dans la loi interne de l'activité spirituelle, ni dans la limite

1. *Progrès de la métaphysique depuis Leibnitz et Wolff* (*apud* Tissot, *Prolégomènes*, etc., p. 354), cité par Nolen, *La critique de Kant et la métaphysique de Leibnitz*, p. 379.

que rencontre cette activité, que reste-t-il en dehors de la loi interne et de la limite externe, sinon que, distinct de chacune, il participe à l'une et à l'autre? Toute mystérieuse qu'elle est, cette participation, étant irréductible, est un fondement original pour l'affirmation de l'être, une nouvelle raison du verbe, un troisième principe de modalité.

Mais puisqu'il n'y a pas moyen de rendre entièrement raison de cette raison, puisque la forme mixte de l'intériorité et de l'extériorité est essentiellement obscure et équivoque, nous introduisons dans les principes une notion obscure et équivoque. Or l'obscurité et l'équivoque ne sont-ils pas formellement contradictoires à l'idée même de principe? une pareille conclusion ne suffira-t-elle pas à condamner toute la déduction précédente? Et cela est vrai sans doute, à moins cependant que cette conclusion ne soit strictement conforme au spectacle de ce qui est, que le réel ne soit tel qu'on ne puisse en rendre compte si l'obscur et l'équivoque ne sont à la base même de la théorie. Encore une fois donc nous devons nous demander si les résultats de la dialectique abstraite trouvent leur confirmation dans le développement de la connaissance concrète. Or, si le jugement, en tant que le verbe y exprime le rapport entre l'être et la pensée, est un acte équivoque, il faut que, d'une façon générale, la connaissance dont le jugement émane, soit elle-même une fonction équivoque, que le fait de connaître apparaisse comme mystérieux à l'intelligence même qui connaît. Mais est-il possible de soutenir qu'il en soit ainsi? N'est-il pas évident, comme le soutenaient les Cartésiens, que la réflexion implique la conscience de soi, et que la propriété caractéristique de la pensée est d'être transparente et claire pour la pensée, d'entraîner avec elle la pensée de la pensée? Pourtant, et quelque péril qu'il y ait à contester ce qui apparaissait à un Descartes comme une immédiate et indiscutable vérité, c'est précisément cette évidence que nous osons juger suspecte. Descartes s'est fait de la pensée réfléchie une idée trop étroite, en la bornant aux seules mathématiques; et c'est pourquoi il a pu considérer comme propriétés essentielles de la pensée en général des caractères qui n'appartiennent qu'aux seules mathématiques. De plus, Descartes ne distingue pas le développement spontané de la pensée dans l'esprit du mathématicien et l'exposition systématique de la science dans les écrits des mathématiciens. Sans doute cette exposition est réfléchie et consciente; mais, aussi bien, elle consiste à étaler au dehors les produits de la pensée, et elle suppose, par suite, que la pensée s'est appliquée d'une façon toute spéciale

à les saisir et à en prendre conscience. La conscience porte alors sur les produits de la pensée, non sur la production, qui est la pensée elle-même. Cette production est toute spontanée; il est donc possible qu'elle soit inconsciente; l'argumentation de Leibnitz a établi d'une façon définitive la possibilité d'une pensée inconsciente. Seulement, Leibnitz a encore considéré l'inconscience comme un degré inférieur de la pensée; la perception peut être inconsciente, l'aperception est au contraire caractérisée par une entière conscience de soi; il n'en pouvait être autrement puisque Leibnitz admet, comme faisait Descartes, que la connaissance rationnelle est essentiellement analytique, et que la science procède par une série de déductions qui se déroule à partir « des vérités nécessaires et de leurs abstractions ». Mais, s'il est vrai que le progrès de la connaissance est due à une activité synthétique, il est permis de se demander si cette activité n'est pas inconsciente, non par accident, mais par essence, c'est-à-dire si elle n'est pas telle que la réflexion ne puisse jamais l'atteindre immédiatement dans son intime réalité, qu'elle ne fasse que l'interpréter après coup et d'une façon détournée, grâce à l'analyse de ses produits extériorisés.

Tel qu'il est posé ici, le problème de l'inconscience ne porte plus sur les faits psychiques; il ne s'agit plus d'examiner si ces faits entraînent nécessairement avec eux le sentiment immédiat de leur existence, ou s'ils sont exactement en eux-mêmes ce qu'ils apparaissent à la réflexion : problème insoluble, puisque la définition du fait psychique ne saurait se concevoir, indépendamment de la conscience qu'on en prend : le fait psychique en soi est une abstraction. C'est au point de vue du jugement, de l'activité pensante, que nous nous plaçons; nous nous demandons si le fait de penser entraîne avec lui la conscience que l'on pense, et si le sentiment que l'on comprend implique la réalité de l'intellection. A coup sûr, on ne peut s'adresser ici à l'expérience immédiate et au témoignage individuel : ils n'ont point qualité pour trancher un débat où eux-mêmes ils sont en jeu. Mais la connaissance intellectuelle est susceptible de critique et de contrôle, puisqu'elle prétend à la vérité. Or, si la connaissance, qui doit être la source de la vérité, était parfaitement transparente pour l'esprit, il ne pourrait y avoir de doute sur la réalité de cette connaissance; nul ne pourrait se croire en possession de la vérité, qui en fait serait dans l'erreur. Cette conséquence, Spinoza l'a nettement aperçue, et avec la rigueur de logique dont il avait fait la condition de toute spéculation philosophique, il l'a nettement acceptée : « Supposez

aussi forte que vous voudrez l'adhésion à l'erreur, jamais nous ne l'appellerons certitude [1]. » L'état de la conscience ne peut pas être le même chez celui qui comprend ce qui est vrai et chez celui qui se trompe ; car, chez l'un, il y a un acte positif qui est celui de comprendre, et à cet acte positif correspond une conscience réelle ; chez l'autre, au contraire, il y a une imagination creuse et vide, et une négation ne peut être l'objet d'une conscience réelle. L'illusion du faux est, par rapport à la certitude du vrai, comme le non-être par rapport à l'être. Mais, en fait, une pareille distinction ne se confirme nullement ; tout au contraire, car si nous avions cette intuition intellectuelle qui permettrait d'éviter toute confusion entre la compréhension vraie et l'imagination illusoire, nous ne nous tromperions jamais : c'est nier l'erreur que d'en faire une négation. Or l'erreur est une réalité ; on peut croire qu'on a compris et qu'on sait, sans comprendre et sans savoir effectivement ; la certitude de la conscience n'est pas une garantie de vérité [2]. De là, que faut-il conclure ? que l'erreur est imputable à la pensée elle-même ? mais une telle proposition, de quelques réserves qu'on l'entoure, implique au fond, comme l'a si clairement montré Spinoza, un scepticisme absolu qui, ne connaissant plus ni vérité ni erreur, ruine la pensée et par suite perd, aux yeux de quiconque pense, toute espèce de signification. L'erreur ne peut donc résulter que de la conscience, ou plutôt, que de l'inconscience. Un paralogisme est un raisonnement faux pour qui se place au point de vue de la logique scolastique, et considère comme raisonnement toute suite de propositions ayant l'air d'être enchaînées les unes aux autres ; mais, pour qui envisage la pensée elle-même dans sa réalité interne, ce n'est pas un raisonnement du tout : car les propositions ont été associées, juxtaposées ; elles n'ont pas été traversées par un courant effectif de pensée ; il n'y a pas eu réelle intellection. Et comment le paralogisme aurait-il donc été possible, si l'esprit ne s'était laissé duper par les apparences extérieures, s'il n'avait pris une série purement verbale de propositions pour un enchaînement intérieur et intelligible de jugements ? Puisque l'esprit croit avoir compris là où il n'a fait qu'imaginer et se souvenir, il faut qu'il n'ait pas eu conscience de sa propre activité. Le sentiment d'avoir compris n'est donc pas une intuition immédiate pour laquelle on puisse réclamer le privilège de l'évidence ; il est le fruit d'une vérification ultérieure que

1. *Éthique*, partie II, *scholie final*, Éd. V. Vloten et Land, t. I, p. 118.
2. Cf. Brochard, *De l'erreur*, 1re édit., p. 68.

l'esprit entreprend dans les limites de ses ressources analytiques, précisément parce qu'il n'a pas été directement témoin de sa propre pensée. Le mathématicien peut faire un effort pour réfléchir; mais a-t-il réfléchi véritablement? c'est ce qu'il ne sait pas, tant qu'il n'a pas soumis à l'épreuve de la méthode le produit qu'il a recueilli de sa méditation; c'est par l'analyse critique qu'il s'aperçoit que son effort correspondait à une synthèse effective et féconde, non à une simple association de mots sans valeur. Et de même le musicien interroge avec inquiétude son « idée » : est-ce une réminiscence ou une inspiration personnelle? A plus forte raison, quand nous n'avons pas le loisir de faire ce travail de contrôle sur ce que nous croyons penser, nous expérimentons à quel point nous sommes inconscients à nous-mêmes. L'orateur constate qu'il parle et qu'en parlant il produit sur les autres l'impression d'une pensée continue; mais dans quelle mesure le souvenir des mots, la reproduction des phrases toutes faites, laissent-elles place au développement réel de la pensée, à une synthèse effective d'idées? C'est ce qu'il serait difficile de préciser; à coup sûr, c'est l'orateur lui-même qui serait le moins capable de faire ce départ : il assiste en témoin à ce phénomène, pour lui mystérieux, de paroles qui suivent d'autres paroles, à la façon d'un mécanisme spontané et qui traduisent, ou paraissent traduire, un développement intérieur de pensée.

En résumé, l'existence de l'erreur nous semble attester, d'une façon irrécusable, que, loin d'avoir une conscience immédiate de sa propre pensée, l'esprit n'en juge, comme fait autrui, que par ce qui s'en révèle au dehors, c'est-à-dire par des images ou même par des mots Nous croyons avoir jugé quand nous énonçons une proposition; nous croyons avoir raisonné quand nous formulons plusieurs phrases qui se suivent, et nous sommes de bonne foi. Selon une ingénieuse comparaison, nous donnons à autrui, nous nous donnons à nous-même, des billets de banque, sans vérifier si nous possédons l'encaisse métallique qu'ils sont censés représenter, et cela parce que, soit faute d'être avertis, soit entraînement de paresse ou d'intérêt, nous ne poussons pas le scrupule jusqu'à faire l'inventaire, souvent pénible, de notre avoir intellectuel. Au fond, quand les Cartésiens recommandaient comme remède à l'erreur la purification intellectuelle qui fait la critique des préjugés, l'effort de volonté qui résiste aux préventions, et même, comme Spinoza, la réflexion analytique qui distingue le produit réel de l'intelligence de l'illusion creuse de l'imagination, ils admettaient — et on a sur ce point des déclarations expresses de Spinoza,

de Malebranche surtout — qu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle pour laquelle la pensée serait absolument claire et transparente ; ils reconnaissaient implicitement l'inconscience de la pensée.

Ainsi la connaissance est, nécessairement et dans son origine radicale, inconsciente. L'esprit qui connaît se retrouve sans doute lui-même dans l'œuvre de la connaissance ; mais il y trouve aussi quelque chose d'opaque et d'impénétrable pour lui, ce qu'on appelle communément les choses. Les choses ne peuvent constituer la connaissance, cela est trop évident ; si la connaissance était le résultat des choses, qu'elle se contenterait de refléter, elle leur serait toujours postérieure et, par là même, inadéquate ; c'est seulement parce que son développement intérieur lui permet de deviner le cours des choses, de les prévoir, tout au moins de les comprendre au moment même où elles existent, qu'il peut y avoir quelque équilibre et quelque harmonie entre l'esprit et les choses, quelque vérité par suite dans la connaissance. Mais, d'autre part, la conformité aux choses ne peut être obtenue, ou espérée, sans que l'on recoure aux choses. Telle que la conçoit le sens commun, la connaissance résulte d'une sorte de collaboration entre l'esprit et les choses, et cette conception exprime exactement son caractère de fonction mixte et confuse. Connaître, ce n'est pas être, car la réflexion sur une chose en suspend, ou en suppose suspendu, le développement spontané ; et, puisque l'effort intérieur de la pensée ne suffirait pas à constituer un monde, connaître n'est pas uniquement penser. Il n'en est pas autrement pour le jugement : l'affirmation d'un objet est à coup sûr différente de ce que cet objet pourrait être en soi ; mais aussi, pour avoir quelque relation avec un objet, il ne faut pas qu'elle soit un acte pur du sujet. Ainsi la conclusion de la dialectique abstraite, qui donne une double raison d'être au jugement : la forme de l'intériorité et la forme de l'extériorité, qui en déduit une forme mixte qui est comme une troisième raison d'être, se trouve confirmée par les caractères concrets que présente la connaissance intellectuelle : l'équivoque inhérente au verbe qui participerait à la fois de la pensée et de l'être se reflète dans l'ambiguïté radicale de la connaissance spontanée, également susceptible de vérité et d'erreur. En posant ainsi comme principe original de la modalité le mélange indéterminé, confus, des deux principes opposés qui fondent *a priori* l'être du jugement, nous avons, non pas sans doute expliqué l'erreur, car l'expliquer eût été en quelque manière la justifier et lui donner une vérité, mais marqué la place de l'erreur ; nous en avons réservé la possibilité.

IV. — Les trois ordres de la modalité.

Les résultats des études précédentes en confirment la méthode. Si, en effet, l'être du jugement peut avoir deux significations distinctes et même opposées, si par suite les raisons du verbe offrent une irréductible dualité, alors il est manifeste que c'eût été fausser à l'avance toutes nos recherches sur la modalité du jugement que de nous fier, sans critique préalable, aux divisions de la logique ordinaire. En apparence, nous aurions suivi une méthode *a posteriori*, une méthode positive; en réalité, nous aurions admis gratuitement que chacune de ces divisions était absolument univoque, nous aurions donné à l'être comme à la nécessité et à la possibilité un sens unique et défini; nous aurions, en fin de compte, procédé *a priori*, *a priori* d'autant plus dangereux qu'il eût été inconscient. Le moyen d'échapper à l'erreur d'un parti pris exclusif, c'était donc bien de se placer directement en face du problème, de l'aborder par la recherche des principes abstraits qui, en raison de leur simplicité et de leur netteté, se prêtent à une analyse complète. Ces principes abstraits sont les raisons du verbe et comme les modalités du jugement idéal.

Comment devons-nous caractériser les modalités du verbe? A considérer le verbe en lui-même, il ne signifie autre chose que la légitimité de l'affirmation, il ne comporte d'autre expression que le mot *être*. Toute affirmation prétend à l'être : le verbe est l'être. Mais peut-on, des différentes formes qui constituent les modalités du verbe, tirer une détermination des degrés de l'être? Tout d'abord, le jugement intelligible est regardé habituellement comme le type du jugement nécessaire; mais c'est qu'habituellement *A est A* est le type du jugement intelligible. Dans ce cas la copule ne fait que constater un rapport qu'elle ne crée pas, car il dépend de la nature des termes; l'identité de A avec lui-même n'implique aucun effort de pensée, aucune synthèse originale; c'est une donnée qui s'impose à l'esprit. La conclusion d'un syllogisme pourra être assimilée par Aristote, et par tous les logiciens après lui, à la résultante d'un système de mécanique : les prémisses sont la matière qui enferme la conclusion, et la nécessité logique se confond avec la nécessité physique qui régit la succession des phénomènes dans le monde inorganique. Mais, si le véritable principe du jugement est une loi d'activité, la forme d'unité et d'intériorité, alors d'où viendrait à la copule son caractère de

nécessité? Cette nécessité ne saurait résulter, nous avons déjà eu occasion de le remarquer, d'une comparaison qu'on établirait, par exemple, entre le jugement énoncé et le jugement contraire. Définir la nécessité par l'inconcevabilité du contraire, comme on démontre que pour un système de forces telle ou telle résultante est nécessaire parce que toute autre serait en contradiction avec les lois établies, c'est subordonner la pensée au langage, car ce contraire ne peut être donné que dans le langage. En tant qu'expression, toute affirmation comporte une affirmation contraire; mais, dès qu'on se place au point de vue de la pensée elle-même, comment concevoir un contraire à un acte de pensée? Ce qu'on peut dire d'un acte de pensée, c'est, non pas que son contraire est inconcevable, mais qu'on n'y conçoit absolument pas de contraire. Ce qui serait le contraire de comprendre est inintelligible à l'esprit : on a compris ou on n'a pas compris; comment confronter ce qu'on a compris avec ce que, par définition, on ne comprend pas? comment affirmer que l'unité impliquée dans le jugement est indissoluble, puisqu'il faudrait, pour juger du caractère de cette unité, se placer en dehors et au-dessus de cette unité même? L'unité pure qui est la raison d'être, le principe du jugement intelligible, ne comporte pas de nécessité, s'imposant à elle comme un lien extérieur; car cette unité n'est pas une loi de l'esprit, elle est l'esprit même. Il est donc vrai qu'elle est antérieure à toute diversité, à tout rapport; elle est inconditionnelle, elle se pose d'elle-même, absolument parlant, et l'être est affirmé par elle en tant qu'être.

N'en est-il pas de même pour la forme de l'extériorité? Comment l'esprit pourrait-il imaginer un contraire à ce qui est? L'absence d'arrêt, l'absence d'extériorité ne pourrait correspondre à un acte positif de l'esprit, et ce serait pour nous un néant. D'autre part, il est impossible que l'esprit rattache l'affirmation de l'être à quelque condition que ce soit, puisque cette condition, ne pouvant que lui être extérieure, échappe nécessairement à ses prises. La position de l'être ne saurait être, ici encore, qu'une position inconditionnelle. Comme la forme de l'intériorité, la forme de l'extériorité pose l'être absolument en tant qu'être. Tandis que par la première forme l'esprit affirme l'être comme sa propre affirmation, par la seconde il l'affirme comme sa propre négation. Dans les deux cas il y est engagé tout entier, il ne peut se dégager pour concevoir un contraire à cette position, et c'est là ce qui fait le caractère original et primitif de ces deux types d'être. A cause de cette originalité même, elles n'offrent à l'esprit aucun moyen d'y saisir un caractère spécifique permettant de les

distinguer dans le langage. C'est, de part et d'autre, l'être, et, quelque hétérogénéité radicale que recouvre l'identité du nom, c'est ce même mot qui s'impose dans un cas comme dans l'autre.

Enfin, s'il en est ainsi pour les deux principes idéaux du jugement, à plus forte raison en sera-t-il de même pour le type issu de leur mélange. Puisque la raison ne peut expliquer comment le jugement peut participer à deux formes hétérogènes et comment une affirmation de l'être peut résulter de cette participation, alors l'être affirmé par ce jugement est essentiellement indéterminé; il est impossible, encore une fois, d'y saisir aucun autre caractère que cette position de l'être en tant qu'être.

Il y a donc trois types de modalité du verbe ; mais ce ne sont pas trois degrés différents d'une même échelle qui irait du moins-être au plus-être; ce sont trois natures d'être qui n'ont rien de commun entre elles, trois prétentions distinctes à l'être. Cependant, si les formes du verbe que nous venons de déterminer sont toutes trois, quoique à des titres divers, des positions de l'être dans le jugement et ne sont pas susceptibles d'être caractérisées davantage, il n'en est pas moins utile de maintenir la rigueur de leur distinction à l'aide d'une distinction dans le langage; pour cela, nous prendrons la liberté de préciser ou de restreindre le sens de certains concepts usuels, tout en nous éloignant le moins possible des habitudes de la terminologie philosophique. Or il y a lieu de remarquer que si les trois déductions que nous avons présentées tour à tour aboutissent à une conclusion identique, la justification d'une position inconditionnelle de l'être, il ne s'ensuit nullement que la nature de la déduction ait été identique dans les trois cas. La première forme du verbe est fondée dans la nature même de la pensée : du moment que la pensée existe, il ne se peut pas que son développement ne soit un progrès dans l'unification, il ne se peut pas que la forme de l'intériorité ne justifie l'affirmation d'une réalité intelligible : le verbe, en tant qu'être intelligible, est lié nécessairement à l'existence de la pensée. Mais, d'autre part, la pensée existant, on ne voit pas *à priori* pourquoi cette pensée ne tirerait pas tout son contenu de son propre fonds, pourquoi tout jugement ne serait pas entièrement intelligible. Il est de la nature d'un être pensant, remarque quelque part Spinoza, d'arriver par le déploiement de son activité interne à la vérité intégrale. Que la pensée humaine soit limitée, qu'il y ait pour elle un en-dehors et une affirmation de l'être extérieur à elle, c'est un fait, aussi réel sans doute que l'existence même de la pensée, qui n'en est pourtant pas une

conséquence nécessaire. Enfin, de ce qu'il existe deux principes idéaux du verbe, il n'en ressort nullement qu'il en existe un troisième, résultant de leur mélange. Ce mélange n'est même pas un fait, car la réalité n'en peut être établie directement; ce n'est qu'une possibilité, comme l'erreur elle-même. L'équivoque inhérente à la nature de l'erreur fait qu'elle ne peut être justifiée en tant que telle; elle peut seulement être saisie en tant que possibilité; du moment que l'affirmation de l'être est susceptible d'erreur, le principe n'a pu en être posé par la déduction qu'à titre de possibilité. Dès lors, la forme de la déduction nous fournit le moyen de caractériser chacun des types du verbe que nous avons successivement déduits. L'être du jugement d'intériorité est pour l'esprit l'être nécessité, parce que c'est l'esprit même et que l'esprit ne peut pas ne pas être soi; l'être du jugement d'extériorité est l'être réalité, parce qu'il est pour l'esprit sans être pourtant fondé dans la nature de l'esprit; enfin l'être du jugement mixte est l'être possibilité, parce que, ne se rattachant ni à la loi interne ni au choc externe, il demeure quelque chose de confus et d'incomplet. En résumé, à la condition de rester fidèle aux déterminations qui résultent des analyses précédentes et d'entendre par les modalités du verbe, non trois degrés, mais trois natures de l'être, on peut dire qu'il y a trois modalités du verbe, sources des jugements de nécessité, des jugements de réalité, des jugements de possibilité. La distinction classique des trois ordres de modalité se trouve ainsi justifiée; mais ce n'est plus, comme chez Aristote et Kant, par un procédé purement empirique qui n'offre aucune garantie d'intégralité, ni, comme chez Hegel, par une dialectique uniforme qui, posant la nécessité du réel ou du possible de la même façon que celle de la nécessité, les réduit à n'être que des cas particuliers de la nécessité, et nie en définitive ce qu'elle prétend fonder; il semble que le procédé employé ici est conforme au caractère des différentes modalités dont il s'agit de déterminer l'existence : il est nécessaire qu'il y ait une forme idéale de la nécessité, il est réel qu'il y a une forme de la réalité, il est possible qu'il y ait une forme de la possibilité.

CHAPITRE IV

LES MODALITÉS DE LA COPULE DANS LES JUGEMENTS D'ORDRE THÉORIQUE

Remarques préliminaires.

Dans quelles conditions les analyses précédentes vont-elles nous permettre d'étudier la modalité des jugements concrets et déterminés, d'y définir le sens et la portée de la copule? Tout d'abord, nous nous sommes défait du préjugé suivant lequel il y aurait un type normal auquel toute forme du jugement devrait être ramenée : le jugement d'existence qui n'a point de prédicat, ou le jugement impersonnel qui n'a pas de sujet, le jugement à deux prédicats, ou le jugement à deux sujets, sont des actes aussi réels de l'esprit, partant des formes aussi légitimes du jugement, que le type aristotélicien : sujet, copule et prédicat. Partout où il y a quelque affirmation de l'être, à quelque titre et à quelque degré que ce soit, il y a un jugement, et il y a lieu d'en déterminer la modalité. L'étude de la modalité du jugement suppose donc une revue des différents types du jugement, et, par là même, elle en implique la classification. Cette classification doit être fondée sur le caractère que nous avons reconnu être essentiel au jugement, c'est-à-dire sur la copule. C'est à la copule que nous demanderons en quelque sorte d'engendrer le jugement; en suivant les sens divers et les caractères différents qu'il conviendra d'attribuer à la copule, nous pourrons espérer de contribuer à établir une doctrine du jugement sur une base plus large que l'ancienne théorie de la logique formelle. Or, si c'est de la copule que doit procéder cette doctrine du jugement, la raison de la copule, le principe de l'affirmation de l'être dans le juge-

ment, c'est ce que nous avons appelé le verbe. Les résultats auxquels l'interprétation du verbe nous a conduit dans le chapitre qui précède, doivent donc nous servir ici pour comprendre et justifier les différentes formes de la copule; c'est à la lumière du verbe que s'explique la copule.

Est-ce à dire cependant que l'étude de la copule soit une conséquence directe de l'étude du verbe, et qu'ainsi, ayant établi par une analyse *a priori* les modalités du verbe, nous n'ayons qu'à y rattacher par une déduction systématique, également *a priori*, les modalités de la copule? Pour nous convaincre qu'un pareil procédé, dont la seule apparence est suspecte, ne saurait être appliqué ici, nous n'avons même pas besoin d'en discuter la légitimité; il suffit de nous rappeler les conclusions du chapitre précédent. Si nous étions, en effet, parvenu à une notion unique et exclusive du verbe, alors il se pourrait que le développement de la connaissance y fût nécessairement suspendu, qu'il n'y eût qu'à en dérouler méthodiquement toutes les conséquences. Mais, en fait, il nous est apparu que les principes idéaux de la modalité étaient doubles, et que, tout en étant hétérogènes entre eux, ils comportaient une espèce de mélange encore obscur et mal défini. Dès lors, il n'y a plus lieu de chercher à prévoir comment les formes particulières du jugement peuvent se tirer de l'un de ces principes, ou comment elles peuvent participer aux deux principes à la fois. Les types du verbe que nous avons envisagés abstraitement seront bien le point de départ de notre étude des jugements concrets, puisque, autrement, dépourvu de guide, nous nous égarerions dans la confusion des formes particulières; mais ce seront des principes d'orientation, non des principes de déduction; ils serviront à nous reconnaître dans les jugements qui nous seront donnés, non à les poser par une nécessité *a priori*. Donc, si nous ordonnons les jugements que nous étudions par séries à partir des formes du verbe — forme d'extériorité et forme d'intériorité — en commençant par la forme d'extériorité dont paraissent issus les jugements qui se manifestent le plus tôt dans la vie de l'homme, il ne faut pas qu'on se laisse tromper aux apparences, et que l'on confonde cette série avec une construction dialectique: l'ordre adopté n'a pas d'importance quant au fond des choses, il n'intéresse que la simplicité et la clarté de l'exposition.

Une dernière question se pose enfin : si les principes abstraits du verbe ne suffisent pas à faire prévoir les formes particulières du jugement et à rendre raison de leurs modalités, alors ne

subsistera-t-il pas dans nos analyses une part d'indétermination, par suite une part d'arbitraire? ou bien avons-nous un moyen de fixer cette part d'indétermination, et d'assurer par un contrôle précis la validité de nos conclusions? Ce moyen, ce sera de confronter ces conclusions, obtenues par la réflexion sur la forme du jugement avec ce que nous savons par ailleurs sur la matière de ces jugements, de ne point séparer de la logique formelle la connaissance réelle; la première éclairant la seconde, la seconde confirmant la première. Or la critique psychologique et la critique scientifique sont assez avancées toutes deux, leurs résultats sont assez solides et assez stables pour qu'on puisse faire fonds sur elles; il est permis de rattacher les analyses de la logique aux conceptions psychologiques et scientifiques des penseurs contemporains, sans être suspect de les plier ou de les incliner par esprit de système à des conclusions conçues et voulues à l'avance. En même temps que nous élargissons la doctrine du jugement en y admettant les différents types d'affirmation de l'être, en même temps que nous éclairons à l'aide de la notion du verbe le rôle et la nature de la copule, nous essaierons de contrôler nos théories logiques en les appliquant à la connaissance concrète de l'univers, perception du monde extérieur ou science proprement dite. Peut-être, dans ces conditions, n'est-il pas illégitime d'espérer que l'étude de la modalité du jugement se relèvera de la stérilité à laquelle l'ancienne logique formelle l'avait condamnée.

I. — Le jugement de pure extériorité.

Si ce que nous avons appelé forme d'extériorité est une raison simple et immédiate d'affirmer l'être dans le jugement, il est à présumer que cette forme d'extériorité constitue, à elle seule, un jugement qui serait lui-même simple et immédiat; ce jugement serait une affirmation primitive de l'être qui, ne donnant aucune prise à l'analyse, n'en fournirait aucune non plus à la critique; incontestablement, et par soi-même, elle s'attribuerait une valeur absolue de réalité. Existe-t-il de tels jugements? A vrai dire, aucune expérience ne nous permet de constater directement leur existence. Mais peut-être le raisonnement l'établira-t-il indirectement. Supposons, en effet, qu'il n'en existe pas, alors la forme de l'extériorité ne serait pas liée immédiatement à l'affirmation de l'être, il y aurait entre elles un intermédiaire, la réflexion, et

la présence de cet intermédiaire suffirait pour frapper de subjectivité toutes nos affirmations; il ne resterait d'autre moyen pour échapper au scepticisme que d'ériger le subjectif en absolu, comme a fait l'idéalisme allemand. Si donc on répugne à cette audace métaphysique, autant qu'au scepticisme lui-même, il faut admettre qu'il y a dans l'esprit des jugements « primitifs et spontanés », par là même capables de réalité concrète. Et ainsi une théorie dogmatique du jugement, partant de la forme d'extériorité comme raison de l'affirmation de l'être, devait aboutir au réalisme logique. Victor Cousin a nettement aperçu cette nécessité, et c'est ce qui fait l'intérêt des leçons, qui ont eu jadis tant de retentissement, où est exposée la doctrine du jugement, perception immédiate du concret : *J'existe*, ou *voilà du bleu*, ou *les corps existent* [1].

La thèse de Cousin peut-elle être admise? Pour nous en rendre compte, essayons de déterminer, avec plus de précision que ne l'a fait l'éloquent professeur, les conséquences qui en découlent. Tout d'abord, ces jugements spontanés sont nécessairement inconscients; cette première conséquence est d'autant plus curieuse qu'il n'y a guère de place pour l'inconscient dans le système de Cousin; mais elle est indubitable, puisque le jugement primitif ne peut être défini que précisément par son opposition à la réflexion. D'ailleurs, si on en peut tirer argument contre le système éclectique en général, elle ne peut à nos yeux condamner l'hypothèse du jugement spontané, puisque, pour nous, le principe qui justifie l'existence et la méthode de la critique de la connaissance, c'est précisément que l'activité intellectuelle se développe spontanément et n'est pas naturellement donnée à la conscience.

Mais, tout inconscient qu'il est, il n'en faut pas moins que le jugement, pour être conçu comme tel, soit conçu comme déterminable. Là où il n'y aurait plus de détermination, il n'y aurait pas d'acte intellectuel proprement dit, et surtout l'existence d'aucune réalité ne pourrait être affirmée. Les jugements spontanés devront alors être déterminés par leur contenu, et, comme ils correspondent à des opérations primitives de l'esprit, il faut que ce contenu soit immédiatement donné. La théorie de Cousin suppose donc un postulat, à savoir qu'il est possible d'attribuer au jugement un contenu immédiat. Or c'est ce postulat qui doit être mis en question. Suivant ce postulat, en effet, l'origine de la détermination est dans les choses mêmes, de sorte que la réalité pourrait être conçue comme déterminée antérieurement à toute

1. *Philosophie de Locke*, leçons XXIII et XXIV.

réflexion, et que le jugement primitif porterait directement sur le concret. Mais, prenons-y garde, que serait une pareille détermination? Émanée d'une réalité singulière, elle devrait nécessairement avoir un caractère singulier où se retrouvât une marque inhérente à cette réalité; le jugement qui serait l'œuvre de la réalité devrait être, comme elle, absolument particulier. Or un tel jugement est étranger à la pensée : les jugements les plus simples, ceux-là mêmes que Cousin cite à l'appui de sa thèse, renferment une détermination générale, et c'est par là qu'ils peuvent prétendre à une vérité générale. Mais comment cette détermination se rapporterait-elle directement à une réalité, qui ne peut être que singulière? Qu'est-ce que signifierait ce jugement : *les corps existent*, ou même celui-ci : *un corps existe*, si l'esprit ne s'était pas formé la notion de corps? Et comment soutenir qu'une telle notion soit antérieure à toute pensée consciente? la notion de corps est susceptible d'analyse, donc elle est un produit de la réflexion. Dira-t-on que l'exemple est mal choisi? descendra-t-on jusqu'à l'intuition de la réalité élémentaire, jusqu'au jugement simple : *voilà du bleu*? Mais ce jugement comporte une spécification de la sensation, et comment cette spécification pourrait-elle se faire sans qu'il y eût comparaison et assimilation? *bleu* est un nom générique, et une dénomination générique ne peut se faire sans un travail préalable de l'intelligence; *voilà du bleu*, n'est donc pas un jugement primitif et spontané. Le jugement ne pourrait avoir pour contenu que quelque chose de purement indéterminé. Or un acte à la fois inconscient et indéterminé ne peut évidemment fournir aucune garantie à une réalité déterminée.

La réalité déterminée, qui serait l'objet du jugement, ne peut donc être cherchée dans le monde extérieur; mais au moins, en nous-même, ne pourrons-nous la saisir; ou plutôt, ne pourrons-nous nous saisir nous-même? Le jugement : *j'existe*, n'est-il pas le type du jugement primitif et spontané de réalité? et faudra-t-il que, pour affirmer ma propre existence, je me sépare et de moi-même et de l'existence pour me réfugier dans un monde d'idées, d'où auraient disparu à la fois la réalité du moi et la réalité de l'existence, où ne restera plus que la possibilité d'un rapport idéal? Sans doute, répondrons-nous à Cousin, il est indubitable que j'existe; mais la question n'est pas là, il s'agit de savoir si je puis, indépendamment de toute pensée réfléchie, affirmer ma propre existence. Or, qu'est-ce que ce moi, sujet de votre jugement primitif? Est-ce que le moi est distinct de mon activité intellectuelle? ce serait alors une substance simple, iden-

tique à elle-même à travers le temps; mais comment pourrait-il y avoir place dans un jugement primitif et spontané pour une notion métaphysique de cet ordre? car ce serait une puérile pétition de principe que de l'attribuer à un prétendu « sens commun » philosophique, pour se donner le droit d'en faire une donnée immédiate. Ou bien le moi est, ainsi que le voulait Descartes, la pensée elle-même; mais alors l'existence du moi n'est autre chose que la conscience du moi, c'est-à-dire la réflexion elle-même. Le fait de mon existence se tire analytiquement du fait de ma pensée; il ne s'impose pas à ma pensée comme quelque chose qui lui serait étranger et extérieur. Disons donc avec Descartes que le *Je suis* résulte du *Je pense*, et s'il est le premier jugement de réalité que l'homme ait le droit de prononcer, il n'est en tout cas ni absolument primitif ni absolument spontané.

Ces remarques rapides suffisent à nous convaincre qu'un jugement ne peut recevoir du dehors sa détermination; car la détermination que comporte un jugement suppose un travail intellectuel de distinction, de comparaison, d'identification. Qui dit détermination, dit pensée. Ce qui est en dehors de la pensée, étant la négation de la pensée, ne peut être que néant pour la pensée. Le donné n'est pas quelque chose en soi; ce n'est qu'un rapport, le rapport d'extériorité à la pensée, qui peut être posé sans doute comme une forme d'affirmation, non comme l'élément constitutif d'un jugement réel, à plus forte raison d'un jugement de réalité.

Il était utile de mettre cette conclusion à l'abri de toute objection, en examinant la possibilité d'une thèse contraire; en fait, elle pouvait se déduire directement des principes qui ont été établis dans le chapitre précédent. En effet, si l'affirmation du réel est fondée sur la forme de l'extériorité, il est vrai que l'affirmation du réel ne peut se confondre avec cette forme même. Cette forme n'est pas un fait pouvant se refléter dans une idée adéquate; c'est un rapport, et un rapport dont les deux termes se repoussent et s'excluent. La réalité abandonnée à elle-même, doit s'absorber et s'épuiser dans sa propre extériorité : chacun de ses états, chacun de ses moments détermine immédiatement le suivant qui se distingue du précédent parce qu'il l'exclut absolument, et ainsi de suite à l'infini. C'est cette conséquence qu'exprime dans toute sa rigueur le mouvement dans l'espace qui constitue la vie du corps. Il n'y a point là de place pour un acte de connaissance, car tout acte de connaissance implique un arrêt dans le développement spontané de l'être, lui permettant de se replier sur soi-même;

la réflexion est incompatible avec le fait pur, et le symbole abstrait de cette incompatibilité, c'est le matérialisme de la conception vulgaire qui pose le corps comme unique réalité, parce qu'il est seul accessible aux formes spontanées de la connaissance, et nie la réalité de la pensée réfléchie.

Ce n'est pas tout. N'est-il pas possible de demander à l'expérience une confirmation de ces vues théoriques, non pas sans doute une confirmation directe, car l'expérience n'éclaire rien qu'à la lumière de l'interprétation qu'on en donne, mais plutôt une illustration qui ajoute une valeur concrète à nos considérations? Ici, en particulier, ne peut-il se faire que la complexité normale de la conscience se réduise à la simplicité d'un fait qui en formerait le contenu, isolé de tout autre fait, et le remplissant à lui seul, comme si l'homme, suivant l'expression leibnitzienne, était redescendu à l'état de simple vivant? Or ce cas privilégié semble réalisé dans les phénomènes de catalepsie. La catalepsie est considérée comme liée au « monoidéisme ». Une sensation ou une image, un fait, en conséquence, compose toute la conscience du sujet. Or ce fait ne donne pas lieu à un jugement : il n'est pas connu du sujet qui l'éprouve, et l'existence n'en saurait être affirmée par lui. Mais, par contre, le fait de conscience détermine irrésistiblement un mouvement de l'organisme, et ce mouvement est régi par les lois d'inertie et de fatalité qui caractérisent la nature matérielle. Le fait psychique, pris en soi, y apparaît donc nettement comme étant à la fois inconscient et impulsif; il devient, pourrait-on dire, extérieur à lui-même, extérieur à la conscience où il se produit. En un mot, il se manifeste sous la catégorie de pure extériorité, et il apparaît ainsi qu'à la forme pure d'extériorité ne correspond aucun jugement réel.

II. — Le « Cela est ».

Si l'analyse que nous venons de tenter ne nous a pas fourni de résultat positif, au moins n'aura-t-elle pas été sans utilité pour le progrès général de notre étude. En premier lieu, elle nous a définitivement convaincu que l'affirmation de l'être ne pouvait nullement se confondre avec cet être même. Le donné ne constitue pas un acte de connaissance, ni même un objet tout fait et tout achevé qui spontanément se réfléchirait dans l'esprit. Ce qui vient du dehors se réduit à une pure forme. Pour passer de l'extériorité absolue du fait pur au jugement le plus simple qui en constate la

réalité, il faut qu'il y ait autre chose que la forme pure d'extériorité; et cette autre chose ne peut être que l'activité intellectuelle, il faut que cette activité établisse un rapport entre le fait pur et ce qui est l'esprit lui-même, c'est-à-dire l'unification systématique du contenu de la conscience. En second lieu, elle nous a fait voir l'erreur de la conception vulgaire qui attribue un caractère primitif à des jugements complets, comme *j'existe* ou *voilà du bleu*. La détermination étant œuvre d'intelligence, il convient, pour comprendre la formation du jugement et en apprécier la relation à l'être qui définit la modalité, de commencer par l'indéterminé et de suivre un à un les progrès accomplis vers l'entière détermination. Soit un jugement comme celui-ci : *je sens une odeur de rose*. C'est, en apparence au moins, un jugement primitif puisqu'il se réduit à la constatation d'une sensation, c'est-à-dire, semble-t-il, du fait de conscience originel. Mais déjà Condillac avait remarqué que toute sensation est un état du sujet, et que cela veut dire : *je suis odeur de rose*. Or la notion du moi, si elle est impliquée dans la conscience qui est le moi, n'en est pas nécessairement dégagée; il faudrait, pour arriver à une conception claire de son être propre, une réflexion distincte, qui correspond à une phase ultérieure de la pensée. Le jugement devient : *Une odeur de rose est*. Cette forme, à son tour, n'est pas encore assez simple; elle comporte une détermination spécifique qui suppose des expériences précises et, pour les interpréter, des procédés déjà raffinés d'analyse et de classification. Le jugement de fait doit s'exprimer ainsi : *Cela est*. Telle nous semble être la première forme sous laquelle l'esprit manifeste, en face des choses, sa puissance d'affirmer. C'est donc à bon droit que Cousin avait tenté de saisir un jugement simple et primitif. Seulement, trompé par les définitions exclusives de la logique classique, il avait cru nécessaire de donner à ce jugement un contenu tel qu'il pût satisfaire l'esprit en fournissant une détermination complète de son objet. Or c'était là poser le problème en termes contradictoires, puisque ce jugement devait être à la fois concret et abstrait, spontané et réfléchi. Le seul élément qui soit irréductible dans le jugement, c'est celui qui ne peut être acquis par le progrès de la pensée, qui est, par suite, au delà de l'abstraction et de la réflexion, c'est la copule. Dans le *Cela est*, *Cela*, n'étant autre chose que le sujet indéterminé à quoi la copule confère l'être, n'ajoute rien à la copule; le jugement primitif se réduit à la copule.

Nous avons donc à nous poser la question suivante : quelle est la modalité du *Cela est*? Or il ne semble pas qu'à cette question

la réponse puisse demeurer douteuse : la modalité du *Cela est* est la réalité. Et, en effet, puisque le *Cela est* n'a pas d'autre détermination que la copule *être*, tout son contenu s'épuise dans l'affirmation de la réalité. Il n'exprime pas autre chose que cette obligation où se trouve l'esprit de reconnaître l'être, ce que nous avons appelé, suivant l'expression fichtéenne, le choc; il est, par essence, caractéristique de la réalité. Dans la pratique même, comment le réel se distingue-t-il de l'idéal, sinon par sa résistance à l'effort de notre volonté? au lieu de s'effacer et de s'évanouir à notre gré, comme fait généralement l'image, le réel s'impose à nous, comme fait la sensation, et provoque de notre part, malgré nous au besoin, un *Cela est*. Le subjectif est ce qui est impuissant à exercer sur nous cette contrainte qui nous est apparue comme le signe de l'extériorité. Le *Cela est* fournit le critérium du réel; la réalité réside en lui; elle se définit par lui.

Une telle conclusion semble l'évidence même; mais, si la réflexion critique se substitue à la croyance spontanée, le *Cela est* apparaîtra-t-il encore comme la marque infaillible de la réalité? Sans doute ce jugement est l'expression immédiate de la réalité, mais ce n'est qu'une expression, nécessairement distincte de la réalité. Dès lors, on ne peut plus dire qu'entre le jugement et son objet il y ait adéquation. Cet objet fût-il réduit à la simplicité d'une sensation, encore serait-il vrai que la sensation et le jugement qui s'appuie sur elle sont deux actes différents dans la conscience. Le jugement n'est pas la sensation elle-même, pas plus que la sensation ne se transforme d'elle-même en jugement. Ce n'est pas tout. Entre l'objet et le jugement il y a extériorité; or cette même extériorité à laquelle se heurte le jugement, en même temps qu'elle est la raison d'être de l'affirmation, fait aussi que cette affirmation est comme une transmutation de la réalité. Nous ne sommes plus sur le terrain du réel; nous sommes en présence d'affirmations de la réalité, et par cela seul que ce sont des affirmations, ce n'est plus la réalité. Au moment même où je l'affirme, cette réalité peut avoir disparu; ainsi fait, par exemple, la vue d'un éclair : si inconsistante, si fugitive est la conscience que j'ai de ma propre sensation qu'elle devient suspecte à l'esprit même qui cherche à en constater l'existence. J'ai cru saisir cette prétendue réalité, je veux en faire l'objet d'une affirmation, et, malgré moi, mon affirmation se tourne en doute et en interrogation. Il est donc vrai que l'absolument concret échappe à toute détermination de la pensée; car la réflexion doit nécessairement se distinguer de l'objet qu'elle considère. Pour affirmer le réel, il

faut juger; et juger, c'est ne faire que connaître, c'est-à-dire renoncer dans une certaine mesure à être. La pensée est, suivant une expression de Lotze, l'antipode du réel [1]. L'affirmation n'implique d'autre certitude immédiate que celle de l'acte même d'affirmer; ce qui est au delà est objet d'un doute, au moins possible; et le jugement du *Cela est*, en tant qu'acte primitif de l'esprit, indéterminé dans son contenu et encore isolé dans l'intelligence, ne peut supprimer ce doute. En d'autres termes, si le *Cela est* suppose le *Je pense*, la réciproque n'est pas vraie, et le *Cela est*, extérieur au *Je pense*, n'apparaît par rapport à lui que comme une possibilité.

Ici encore, la pathologie vient fournir à l'appui de la réflexion critique une sorte de démonstration par le fait. L'analyse purement abstraite, nécessairement subtile, pourrait paraître suspecte en raison de sa subtilité même; elle ferait accuser les philosophes de préférer un vain étalage de virtuosité à la recherche sincère de la vérité. Mais les faits eux-mêmes se chargent de légitimer la subtilité de l'analyse; car, sans elle, ils demeureraient mystérieux et comme surnaturels. La psycho-physiologie, en effet, nous présente deux séries inverses de cas morbides : l'une, où une sensation existe dans la conscience sans que la réalité en puisse être affirmée ou même appréhendée; l'autre, où le jugement de fait se produit en l'absence de toute sensation qui en justifierait la copule. D'une part, dans l'anesthésie des hystériques, l'existence d'une sensation est niée; et cependant toutes les conditions physiologiques en sont données : l'histoire ultérieure du sujet, le fonctionnement de sa mémoire, ou le dédoublement de la conscience, permettent d'induire de la façon la plus probante que cette sensation est présente dans la conscience au moment même où elle est niée [2]. Seulement, l'activité intellectuelle du malade est tellement affaiblie qu'elle n'est plus capable d'agréger les faits de conscience les uns aux autres; la sensation n'a plus de rapport avec l'unité générale des faits de conscience qui constitue l'esprit, elle demeure étrangère, ou plutôt excentrique, par rapport à la conscience normale; le sujet, s'interrogeant lui-même de bonne foi, se croit en droit de nier l'existence de cette sensation. La prétendue anesthésie des hystériques n'est autre chose que l'impossibilité de passer du fait de la sensation au jugement qui, dans les conditions normales, l'accompagne immédiatement. D'autre part, on sait comment,

1. Cf. *Métaphysique*, trad. Duval, p. 28.
2. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 276 sqq., et 290 sqq.

dans les hallucinations que la suggestion provoque chez les sujets hypnotisés, l'image acquiert, en dehors de toute excitation externe, cette consistance et ce pouvoir de contrainte qui ordinairement manifestent la réalité et commandent l'affirmation [1]. Une réaction de la conscience générale s'est produite automatiquement, et elle a créé d'elle-même le fait nouveau dont elle eût dû résulter. Le jugement s'est donné à lui-même la réalité sur laquelle il semblait s'appuyer; il s'est légitimé après coup en communiquant à son objet l'apparence de l'extériorité.

Ainsi, quand bien même le jugement serait, autant qu'il est possible, rapproché du fait originel, quand il n'aurait d'autre contenu que ce fait, ou, plutôt encore, que le caractère originel de ce fait, il ne suffirait pas à représenter pour nous la réalité elle-même. Non seulement la nature de cette réalité n'y serait pas déterminée; mais encore son existence même pourrait n'être qu'une illusion. Il arrive qu'on affirme voir ce qu'on ne voit pas en fait, et qu'on affirme ne pas voir ce qu'en fait on voit. La forme d'extériorité, invoquée par la croyance spontanée comme la source de l'affirmation, peut, dans certains cas, être évoquée par elle, comme sa conséquence. C'est que le fait ne peut donner lieu à un jugement que s'il est intégré à la conscience générale, c'est-à-dire que, pour passer du fait au jugement, l'activité intellectuelle a dû intervenir. La forme d'extériorité n'est plus seule à fonder la copule du jugement; l'être de ce jugement participe en même temps à l'activité intérieure qui est constitutive de la vie spirituelle. Dès lors, entre l'objet de l'affirmation et la forme de l'affirmation il y a nécessairement disproportion. Il n'y a donc pas de jugement d'existence, en ce sens qu'il n'y a pas de jugement trouvant en lui de quoi justifier sans condition et sans restriction l'existence de son objet; il faudrait qu'il fût cet objet lui-même. Le jugement de fait est donc, par rapport à la réalité qu'il prétend impliquer, un pur abstrait; la modalité, qui est la réalité pour la croyance spontanée, se réduit pour la réflexion critique à la possibilité.

III. — Le jugement de prédication.

Puisque le jugement primitif est un jugement indéterminé et qu'un jugement indéterminé ne peut fournir une garantie suffisante de sa réalité, l'esprit, afin de connaître l'être et de l'enfermer

1. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, p. 146.

dans un jugement, devra chercher à déterminer le jugement, à lui donner un contenu. C'est à la nature du contenu qu'il appartiendra de justifier la réalité du jugement. Le problème de la connaissance ne se pose donc pas pour nous de la façon dont on le pose ordinairement : il ne s'agit pas, des notions étant données dans l'esprit, de leur ajouter ensuite la réalité, mais d'aller du jugement de réalité au contenu qui le détermine. Or comment pouvons-nous concevoir cette détermination? Le *Cela est* se réduit à sa copule, et, cette copule consistant uniquement dans l'extériorité par rapport à la conscience, la réalité fuira en quelque sorte l'esprit qui la voulait saisir; il lui faudra, pour se rassurer lui-même sur la valeur de son jugement, donner à cette extériorité un appui solide ; pour cela, il lui faudra pouvoir rattacher la copule, non plus à une forme vague et indéterminée comme est celle de l'extériorité, mais à quelque chose de saisissable pour l'esprit, c'est-à-dire à un concept défini. La première détermination que doit recevoir le jugement, est donc celle du prédicat. Ainsi se constitue le jugement que nous pouvons appeler, d'une expression employée par Leibnitz, jugement de prédication : *Ceci est bleu*, ou *léger*, ou *bon*, etc.

Que la modalité d'un tel jugement soit la réalité, c'est ce qui, au premier abord, paraîtra difficile à contester. En effet, s'il y a une connaissance de la réalité, ne doit-elle pas avoir pour fondement essentiel la communication des choses avec l'esprit? Or le jugement de prédication ne fait autre chose qu'exprimer cette communication même. Le prédicat est, par définition, ce qui, dans les choses, peut être saisi par l'esprit et devenir pour lui représentation des choses. Dès lors, à la forme d'extériorité qui subsiste dans la copule comme raison d'être de l'affirmation, le prédicat ajoute la notion de ce qui est. La position de l'être n'est plus une forme universelle et vague qui flotte dans le vide, toujours susceptible de s'effacer et de s'évanouir: elle est fixée par la détermination de ce qui est, et le jugement peut prétendre à affirmer. non plus l'existence en général, mais une existence particulière et véritablement concrète. Ainsi s'explique que les doctrines philosophiques les plus opposées aient demandé au jugement de prédication la détermination de la vérité. Le dogmatisme métaphysique construit avec des prédicats le monde des essences et fait de ce monde le véritable monde, modèle et source de ce que le vulgaire prend pour la réalité concrète ; l'empirisme, tout voisin du scepticisme, qui nie toute proposition générale et toute réalité substantielle, ne reconnaît de vérité que dans le jugement

particulier, portant directement sur le fait sensible, et qui est encore un jugement de prédication.

La modalité du jugement de prédication peut-elle être la réalité? Il s'agit de soumettre la question à l'épreuve de l'analyse critique. S'il apparaissait d'abord que le prédicat pouvait fournir à la copule une garantie de réalité, c'est, avons-nous dit, qu'il résultait directement de la communication de l'esprit avec les choses, qu'il retenait en lui quelque contenu de réalité, et pouvait ainsi justifier le droit de la copule à l'affirmation de l'être. Mais, en fait, y a-t-il quelque prédicat qui, de lui-même, remplit ces conditions? S'il en est un, ce sera sans doute celui qui portera le moins la marque d'une élaboration intellectuelle, qui sera le plus rapproché de ce que nous concevons comme réalité extérieure, c'est-à-dire le prédicat qui ne fera qu'enclore et fixer pour l'esprit une sensation. Dans ce cas, le jugement de prédication prend une forme particulière; il devient le jugement de sensation : *Ceci est bleu*. Nous avons le droit de considérer ce jugement comme la forme typique du jugement de prédication; si au jugement de sensation ne peut convenir la modalité de l'existence réelle, il semble bien difficile qu'elle puisse convenir à aucun jugement formé de la copule et d'un prédicat.

Or quelle est l'origine de la détermination d'une sensation? Déjà nos études antérieures ne nous permettent plus d'admettre sans examen que la sensation soit l'immédiatement donné. Pour qui essaie de concevoir le donné en soi, la vie de la conscience, dans sa simplicité première, se ramène à une série de chocs. Et chacun de ces chocs, en tant qu'il est susceptible de donner lieu à un jugement, constitue un fait. Mais ce fait n'a d'autre contenu que la forme de l'extériorité, c'est-à-dire que rien en lui ne fait pressentir et ne détermine les autres; il est à part et isolé, il est unique. De la forme de l'extériorité ne pourrait se tirer que la pure hétérogénéité; à s'en tenir strictement au donné, il n'y aurait pas moyen de dépasser le *Cela est*, et, s'il est vrai qu'un jugement ne peut être effectivement formé à ce degré d'indétermination, il n'y aurait pas à proprement parler de pensée. La communication directe avec ce qu'on suppose être les choses ne suffit donc pas pour donner au jugement une détermination; par suite, la présence d'une détermination dans le jugement de prédication implique que l'esprit a dépassé la sphère du donné, qu'il a accompli un travail intérieur. Or, si le prédicat s'applique à une sensation, il est aisé de préciser les conditions de ce travail. En effet, puisqu'un jugement isolé ne peut de lui-même se déter-

miner, il faut admettre qu'il y ait dans l'esprit coexistence d'une pluralité de jugements et que, parmi ces jugements, certains au moins soient capables de se fondre et de s'identifier. Ainsi se forme un groupement qui se distinguera d'un autre groupement dans la conscience et acquerra par suite une individualité. C'est cette individualité que désigne le prédicat; ajouter à la copule *est* le prédicat *bleu*, c'est constater que le fait dont la copule atteste l'existence s'est identifié dans la conscience avec d'autres faits, et qu'ainsi une dénomination commune leur convient. Le prédicat résulte donc d'un travail de fusion et d'identification qui a pour effet de substituer un jugement unique à une pluralité de jugements hétérogènes, et qui manifeste par là, sous une forme encore rudimentaire et presque d'ordre matériel, la fonction générale d'unification qui définit l'esprit. Quel sens et quelle valeur l'adjonction du prédicat permet-elle d'attribuer à la copule? *Etre* signifie encore extériorité; mais ce que la copule extériorise, c'est un contenu dû à une élaboration intellectuelle; par suite, même dans le jugement de sensation, il ne peut y avoir adéquation entre le prédicat et l'être de la copule. La forme de l'affirmation s'applique à une réalité immédiate et singulière; ce qui est affirmé, ne peut être affirmé qu'à l'aide d'une notion générale. Pour qui analyse ce que la copule dissimule sous son apparente simplicité, le jugement de prédication ne peut être assimilé à un jugement de fait; l'être n'y est pas véritablement saisi et légitimement affirmé; en un mot, la modalité du jugement de prédication n'y est pas la réalité.

L'observation concrète confirme cette disproportion entre la nature de la copule et la nature du prédicat, que l'analyse abstraite a établie au sein du plus simple jugement de prédication. Pour qu'une sensation pût être déterminée et nommée, il a fallu que l'esprit se détournât des données extérieures pour se mettre en face de ses propres produits, et y chercher la racine de la détermination et de la dénomination. Les images antérieures, évoquées par la sensation présente se pressent, autour d'elle, et, si elles ne l'étouffent pas, du moins elles l'emprisonnent; elles se sont fondues avec lui, et de cette confusion naît une sorte de sensation moyenne correspondant à un nom défini et qui se substitue à la sensation vraie. C'est ainsi que nous perdons l'habitude de voir les choses telles qu'elles se représentent à nous, « à l'état naissant »; au lieu de les regarder attentivement, nous leur appliquons la dénomination générale qu'un premier coup d'œil a rappelée à l'esprit. En réalité, notre vision ordinaire est une per-

pétuelle hallucination où les images évoquées dans la conscience recouvrent et effacent les sensations originelles et franches; nous voyons par concepts. Le jugement de sensation ne porte donc pas en lui la garantie de l'être; la détermination peut n'y être qu'une apparence, et l'affirmation de l'être une illusion. Et qu'arrive-t-il, en effet, si, par un effort d'attention, nous essayons d'échapper à la tyrannie des concepts et de restituer l'intégrité de la sensation spontanée? Alors l'œuvre nécessairement artificielle et précaire de l'unification intellectuelle se dissout; les éléments en eux-mêmes hétérogènes qui avaient été un instant confondus dans l'unité du prédicat, reprennent leur individualité; il n'existe plus de couleurs, il n'existe que des nuances. Ces nuances, du moins, peuvent-elles être déterminées? Sans doute, on est arrivé à établir un ordre fixe de couleurs et, pour chaque couleur, une échelle graduée de nuances; mais ce n'est que par un détour, en mesurant l'intensité de la lumière, ou la quantité de principes colorants; la série qualitative des couleurs et des nuances n'a rien de commun avec une série d'ordre mathématique, et une pareille assimilation ne peut tromper un psychologue attentif [1]. Il faut donc dire que les nuances sont en nombre indéterminé, qu'elles sont elles-mêmes indéterminées. Tout fait de conscience, sitôt que la réflexion s'y applique franchement et en dehors de tout préjugé venu d'ailleurs, apparaît comme un fait singulier; en tant que réalité actuelle, il est évident qu'il naît totalement et meurt totalement avec l'instant où il se produit; il est donc incomparable de sa nature, et il ne peut correspondre à aucun prédicat déterminé. Tout prédicat est général, c'est-à-dire que tout prédicat est abstrait. Introduire une détermination dans le jugement, c'est donc s'écarter de la réalité immédiate, c'est renoncer à en faire l'objet d'une affirmation. En fait, dès qu'on veut considérer ce qui est donné indépendamment de tout travail intérieur de la pensée, on doit se contenter d'une représentation sensible; par exemple, il est possible de chercher à traduire sur la toile la vue primitive et naturelle des choses, comme certains peintres contemporains, aidés par l'étude scientifique des conditions de la vision, ont tenté de le faire au risque, et quelquefois pour le plaisir, de déconcerter les habitudes mentales du spectateur; il est impossible de la fixer dans un jugement déterminé : le donné pur est indéfinissable et ineffable.

Si nous arrivons à cette conclusion en examinant le jugement

1. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. p. 43.

qui a pour objet la sensation, c'est-à-dire un fait tellement voisin du donné qu'il est le plus souvent confondu avec lui, que sera-ce si nous portons notre regard vers des qualités plus complexes, ou même vers les qualités de l'âme? A coup sûr, dans les jugements où ces qualités entrent à titre de prédicats, la part de l'élaboration intellectuelle est encore plus grande; ce sont, par rapport à la sensation qui est déjà abstraite, comme de nouvelles abstractions. Dès lors, avec des pareils prédicats, la disproportion entre la copule et le prédicat ne pourra que s'accentuer. L'extériorité dont la copule est le signe s'étend au prédicat, et le pose devant l'esprit comme réel; mais l'élaboration intellectuelle qu'a subi le prédicat altère l'extériorité de la copule et en détruit l'objectivité. Bref, le jugement de prédication juxtapose le prédicat et la copule, c'est-à-dire la notion de l'essence et l'affirmation de l'existence. Or l'essence, par définition tout intérieure à l'esprit, est hétérogène avec l'existence qui est, par définition, toute extériorité; leur juxtaposition directe ne peut fournir qu'un jugement dont les termes seront inadéquats et disproportionnés. Il ne faut donc pas se fier à la simplicité apparente de la copule dans les jugements de prédication. L'affirmation de l'être y est effectivement complexe, car elle participe à la fois à la forme d'extériorité, origine de la copule, et à la fonction d'unification, source du prédicat; l'addition du prédicat ne saurait lui donner, en même temps qu'une détermination, le droit à la réalité; la modalité du jugement de prédication est la possibilité. Tandis que la réalité ne se conçoit que comme étant elle-même, la possibilité est, par sa nature même, susceptible de degrés : depuis le jugement typique qui ne fait que spécifier une sensation, et qui semble tout voisin des choses, jusqu'au jugement abstrait où le prédicat, *coléreux*, *indolents*, etc., est une traduction, c'est-à-dire une trahison du réel, et de ce jugement abstrait au jugement de dénomination qui ajoute un mot à la copule et n'apporte à l'esprit aucune connaissance du réel, il faudrait parcourir insensiblement tous les degrés de la possibilité pour déterminer avec quelque exactitude la modalité de chaque jugement de prédication.

IV. — Le jugement normal.

Si le jugement de prédication ne contient pas de quoi justifier de sa réalité, c'est peut-être que la détermination en est encore incomplète. Par la copule, le prédicat est posé comme extérieur à

l'esprit; mais, pour que cette position fût légitime, il faudrait que, pris en soi, le prédicat fût capable de se réaliser lui-même et de se suffire. Or il n'en est rien : le prédicat est une qualité, c'est-à-dire une notion; il se dissout et s'évanouit dès que l'esprit veut le saisir comme étant autre chose qu'une idée, comme étant une réalité. Par conséquent, s'il y a un jugement de réalité, il doit renfermer une détermination de plus, la détermination de ce à quoi se rapporte et sur quoi se fonde le prédicat, c'est-à-dire d'une existence indépendante de l'esprit, antérieure au jugement même et capable de communiquer sa réalité au prédicat et au jugement lui-même. Et c'est ce qui arrive en fait : le jugement consiste alors dans l'affirmation d'un rapport entre le prédicat et le sujet : *Ce rideau est bleu.* Il possède désormais l'intégralité des déterminations dont il est susceptible, il est l'acte total de l'esprit, tel que l'analyse des concepts nous l'avait déjà donné; il semble donc naturel de présumer qu'il fournit une expression adéquate de la réalité. Le jugement complet, que nous appellerons le jugement normal, serait ainsi le véritable jugement de réalité.

Pour préciser la modalité d'un jugement, il convient d'examiner d'abord le rôle et la nature de la copule. La copule exprime un rapport entre le prédicat et le sujet. Or est-il possible de considérer ce rapport comme né d'une convenance logique au sein de l'esprit même? Non point; car le sujet n'est pas vis-à-vis du prédicat comme une notion vis-à-vis d'une notion. Le sujet est ce à quoi appartient le prédicat; il le contient; il en justifie la réalité par son existence propre; ce qui est fondement est nécessairement antérieur à ce qui est supporté; le sujet est nécessairement antérieur au prédicat. En liant le prédicat au sujet, la copule lui donne l'extériorité par rapport à l'esprit; mais ce n'est plus une extériorité vague, flottante; c'est une extériorité fixe et définie. Le prédicat n'est plus seulement détaché de l'esprit, d'une façon générale: il est rattaché à quelque chose qui est autre que l'esprit, et qui subsiste indépendamment de l'esprit. Le sujet est défini par son aptitude à se poser de soi-même dans la réalité et à y soutenir le prédicat; le sujet une fois introduit dans le jugement, le prédicat cesse d'être une détermination de l'esprit apparaissant et disparaissant suivant le jeu de notre activité interne; il a son origine et sa base ailleurs. Dès lors, de l'analyse même des éléments du jugement complet, il ressort que le jugement implique, comme sa condition même, l'affirmation d'une existence qui est indépendante de l'acte de juger, et antérieure à lui; le jugement normal ne crée point une réalité qui ne serait

alors que subjective et imaginaire, il la constate, et elle est par suite véritable et objective. Bref, suivant la profonde conception d'Aristote, le sujet du jugement normal est substance ; le prédicat est attribut. Pendant des siècles, cette formule a servi de trait d'union entre la logique et l'ontologie ; elle a permis à l'ontologie de se réclamer de la raison, et de s'appuyer sur l'analyse des lois générales de l'esprit humain, même des formes usuelles du langage. Encore aujourd'hui, elle est à la base de tout dogmatisme métaphysique, qu'il se réclame du sens commun ou qu'il se rattache à la tradition des scolastiques.

Ainsi le jugement normal serait jugement de réalité parce qu'il serait jugement de substantialité. Affirmer que la modalité en est la réalité, c'est donc affirmer implicitement qu'il est légitime d'ériger le sujet en substance. Or c'est précisément cette affirmation implicite qui doit être mise ici en question. De quel droit le sujet peut-il être posé comme substance? Est-ce en vertu d'un caractère intrinsèque? Mais ce caractère intrinsèque ne pourrait être reconnu par l'esprit qu'à la condition d'être saisi par l'esprit, c'est-à-dire qu'il serait changé en une qualité, en un prédicat, bref en ce qui est la négation même de la substance. Et, en fait, il n'y a pas dans un objet de qualité qui ne puisse être altérée, tandis que l'objet lui-même demeure identique en son fond substantiel : le rideau peut changer de couleur sans cesser d'être le rideau ; la cire peut changer de forme sans cesser d'être la cire ; et de même pour tout individu ; car, précisément, ce qui subsistera en lui, une fois que toute qualité aura été enlevée, c'est cela qui sera la substance. La substance est, par définition, ce qui est irréductible à l'esprit, comme la matière métaphysique d'Aristote. Ce qui revient à dire, quoiqu'on ne s'en doute guère ordinairement, que la substantialité n'est pas quelque chose qui s'impose à l'esprit en vertu d'un caractère intrinsèque ; c'est une position par rapport à l'esprit ; ce n'est point un être, c'est une forme de la modalité, celle-là même que nous avons appelée la forme de l'extériorité. En fin de compte, la substantialité dans le jugement normal n'aurait point son origine dans le sujet du jugement, en tant que sujet ; elle lui viendrait de la copule. Pour exprimer l'extériorité absolue du prédicat par rapport à l'esprit qui juge, il faut la concevoir comme la qualité d'un objet existant par soi-même ; cette apparence d'autonomie qui constitue l'être accompli, l'esprit la conférerait à son propre produit afin d'achever, par là même, son œuvre de production.

Cette conclusion, à la supposer valable contre la conception

aristotélicienne de la substance, n'est valable peut-être que contre elle. Or la conception aristotélicienne est purement logique ; aussi n'est-il pas étonnant que l'analyse n'en puisse tirer qu'une forme vide. Mais il n'est pas prouvé que la substance ne puisse être autre chose qu'une abstraction logique. En fait, n'y a-t-il pas quelque chose qui se définit par son irréductibilité à la pensée, et qui, par suite, se pose immédiatement comme réalité, par cela seul qu'il est objet de pensée? Pour Descartes, ce quelque chose est l'étendue : l'idée d'étendue est absolument distincte de l'idée de pensée ; l'étendue est, par conséquent, impénétrable à la pensée, elle est l'attribut d'une substance. Ce n'est donc pas la forme logique du jugement qui fonde la substantialité du sujet ; c'est la nature substantielle de l'étendue qui communique de sa réalité au jugement où elle entre comme sujet, qui donne ainsi à la copule sa valeur objective. En d'autres termes, si devant la pensée un sujet est posé qui lui soit entièrement irréductible comme l'étendue l'est par définition, aux yeux des Cartésiens, c'est à bon droit que le jugement affirme l'existence de cet objet. Si donc on considère le jugement normal sous la forme typique où il a pour objet un corps ou substance étendue, il est permis de lui attribuer comme modalité la réalité.

Or pourrons-nous accepter cette conclusion? Les progrès de l'analyse psychologique nous permettent-ils d'accepter comme « évidente » l'irréductibilité de l'étendue à la pensée? S'il est un point qu'ils aient mis hors de conteste, c'est que dans le domaine de la perception extérieure, il n'y a pas, comme le croyait Descartes, de connaissance purement rationnelle qui s'oppose à la connaissance sensible par son contenu aussi bien que par sa forme : la notion de l'étendue ne peut être indépendante des données sensibles, et elle est frappée de la même subjectivité qu'elles. Sans doute, entre les données sensibles et l'étendue elle-même il y a un écart, et c'est peut-être là ce qui avait égaré Descartes : une chose étendue est située dans un espace à trois dimensions, et la vue ne nous fait connaître que des surfaces. Mais il suffit d'une expérience comme celle que fournit le stéréoscope pour montrer la véritable conséquence à tirer de cet écart. En effet, les images dues à l'œil droit et les images dues à l'œil gauche donnent naissance à deux groupements qui non seulement ne se confondent pas naturellement, mais encore ne coïncident pas dans leurs détails. L'activité unifiante, qui constitue l'esprit, doit intervenir pour créer un nouveau groupement où les deux groupements antérieurs sont réunis et conciliés ; et le résultat de cette conciliation, c'est que

les objets sont perçus comme des solides. La solidité que la pensée vulgaire serait prête à invoquer comme une confirmation tangible et palpable de son réalisme, est pour la pensée critique la preuve la plus frappante de son idéalité; elle nous interdit définitivement d'ériger le sujet étendu en substance indépendante.

Si donc le jugement qui affirme la réalité d'un corps est le type de tout jugement où un sujet est posé comme permanent, ce qui donne au jugement de substantialité sa valeur caractéristique, ce n'est pas, faut-il dire encore, l'extériorité du sujet du jugement qui, grâce à son existence substantielle, pourrait s'imposer du dehors à l'esprit; mais, tout au contraire, le progrès de l'activité interne construit le sujet avec les matériaux de la perception, et transporte à ce sujet la forme de l'extériorité dont la copule était l'expression initiale. Le sujet n'a pas de contenu propre, en dehors des prédicats que la synthèse intellectuelle a groupés pour le constituer; mais il est posé par l'esprit comme antérieur à chacun de ces prédicats qui semblent en jaillir comme d'un réservoir. L'introduction du sujet confère au jugement ce caractère d'être complet et clos que l'addition de la solidité confère à la perception de l'étendue. La troisième dimension de l'espace semble ainsi symboliser dans le langage immédiat de l'imagination le troisième membre grâce auquel le jugement s'achève[1]; l'une et l'autre ont une même signification : l'existence indépendante, l'extériorité absolue par rapport à l'esprit. Et ainsi l'objet du jugement apparaît dans le jugement de substantialité comme antérieur à l'acte même de juger; l'esprit s'est retiré du jugement qu'il a créé, comme l'ouvrier se retire de son œuvre; car un produit est d'autant plus parfait qu'il est plus capable de durer sans l'intervention du producteur.

S'il en est ainsi, la logique substantialiste d'Aristote et la métaphysique scientifique de Descartes sont expliquées, mais à titre d'apparences. Sous la forme normale que lui reconnaît l'ancienne

1. Quelle valeur a ce symbolisme? Nous n'osons trancher cette question. Nous nous contentons de remarquer que, dans son article *Psychologie et Métaphysique*, M. Lachelier, avec un point de départ et par une analyse du jugement qui diffèrent sensiblement des nôtres, est arrivé à une conclusion analogue; ce qui est une présomption favorable. De plus, il faut prendre garde que c'est ici, non pas un symbole ordinaire, mais le symbolisme en soi, puisque le symbole est une traduction du réel dans le monde de l'espace et qu'il s'agit ici de l'espace qui est le lieu des symboles. Il y a, par suite, de la part de ce qui est nécessairement symbole, par rapport à l'esprit, une résistance qui empêche toute conception claire et transparente.

logique, le jugement complet est bien celui qui affirme l'être; il ne peut pas ne pas se présenter à la conscience spontanée comme la constatation d'une réalité immédiate et primitive. Mais, pour l'analyse critique, l'ordre véritable est inverse de l'ordre apparent : le sujet ne précède pas et ne soutient pas le prédicat; tout au contraire, c'est le prédicat qui fournit à l'esprit de quoi concevoir et poser le sujet. La critique fait, en définitive, le travail inverse du travail qu'Aristote attribuait à la métaphysique. Tandis que la métaphysique avait pour fonction de rétablir l'ordre des choses, l'ordre de l'être en soi par opposition à l'ordre subjectif, à l'ordre « pour nous », la critique n'a d'autre ambition que de déterminer avec le plus d'exactitude possible l'ordre de la connaissance, le seul qui soit accessible à l'esprit, en rectifiant les illusions auxquelles le jeu des apparences expose la pensée spontanée. La critique ne peut donc admettre qu'il y ait dans un jugement un sujet qui ne serait pas un concept, qui serait une donnée irréductible à l'esprit. La critique va du prédicat au sujet; or, si le prédicat ne contient pas en lui la garantie de sa propre réalité, s'il est relatif au choc primitif dont l'extériorité donne à la copule son apparence de réalité, à plus forte raison ne suffira-t-il pas à justifier l'existence d'un sujet plus vaste et plus complexe que lui. De la copule d'extériorité, *est*, expression déjà inadéquate du fait réel, au jugement complet : *Ce rideau est bleu*, s'intercalent deux espèces de déterminations qui, supposant chacune un travail de l'esprit, amènent chacune une chance d'erreur nouvelle.

Il est donc impossible qu'au jugement de substantialité corresponde une réalité simple; même sous la forme où il semble le plus voisin des choses, où son contenu se réduit à la perception directe d'un corps, il n'exprime qu'une possibilité d'affirmer, la possibilité d'évoquer, à propos d'un choc primitif, une série déjà connue de sensations déjà éprouvées. De même que nommer une couleur, c'était se dispenser de la regarder, nommer un objet, c'est se dispenser de percevoir tour à tour chacune des sensations qui le manifestent, et de les réunir en groupe; c'est, à l'occasion d'une sensation, imaginer le groupe tout formé, le « bloc de conscience », tel que les expériences antérieures le suggèrent à l'esprit. Or cette imagination n'est, d'elle-même, ni vraie ni fausse : elle peut correspondre à la perception normale, déterminée comme telle soit par la vérification ultérieure de nos sens, soit par l'accord des différentes personnes; ou bien, elle peut devenir une hallucination. Et, si le jugement typique de substantialité est,

par sa nature même, susceptible d'erreur, que faudra-t-il dire des autres jugements? Les prédicats devenant plus abstraits et plus complexes, le sujet se dérobera devant l'esprit. La délimitation d'un sujet individuel à l'aide d'un attribut caractéristique semble être l'objet de la science; mais elle devient plus vague et plus incertaine, à mesure qu'on veut la préciser et la serrer de près. Aussi les sciences qui font appel à des types et procèdent par classification, comme ont fait jusqu'à ce siècle les sciences de la vie, ne peuvent-elles prétendre qu'à des résultats essentiellement provisoires et instables. Ramener une maladie à un type normal, dont il suffirait de décrire les propriétés constitutives et les conséquences ordinaires, c'est, suivant une pénétrante remarque de M. Pierre Janet, une méthode de professeur plus que de savant [1]. Et il semble encore que ce soit égarer la sociologie, que de chercher par une comparaison méthodique des différentes sociétés à isoler ce qui caractérise une espèce déterminée de sociétés, et de rendre compte par l'existence d'une société moyenne dans chaque espèce de la complexité des phénomènes sociaux. C'est qu'en effet l'inhérence de la qualité au sujet n'est pas par elle-même un principe d'explication; elle ne peut prétendre qu'à fonder la réalité, et non l'intelligibilité; aussi n'a-t-elle plus de sens, dès que le sujet est obtenu par une simplification schématique des faits qui lui enlève tout son caractère de réalité, qui ne permet d'y voir qu'un être abstrait et artificiel. La détermination du sujet type n'est donc qu'un procédé commode, autant qu'arbitraire, pour l'exposé et le résumé de certaines observations; elle n'a pas le droit de cité dans la science proprement dite.

Ainsi, quel qu'en soit le contenu, le jugement qui correspond au type classique du jugement n'est pas, par lui-même, un jugement de réalité; la modalité n'en est que la possibilité. La copule, sous sa simplicité apparente, en est équivoque; elle n'exprime pas l'être d'une façon absolue, car elle n'a pas de quoi justifier l'inhérence du prédicat au sujet et l'extériorité par rapport à l'esprit du tout qu'ils paraissent constituer. Il y a disproportion entre la nature du sujet et la nature du prédicat, entre le *that* et le *what*, comme dit M. Bradley [2]. Cette remarque est d'une importance capitale pour la conception qu'on doit se faire de la pensée humaine. On s'en convaincra facilement, si l'on considère que, faute d'avoir fait cette

1. *J.-M. Charcot, son œuvre psychologique. Revue philosophique*, juin 1895, p. 577.
2. *Appareance and Reality*, Londres, 1893, chap. xv.

remarque, les systèmes de logique fondés sur la doctrine traditionnelle du concept se sont heurtés à la dualité irréductible du point de vue de l'extension où l'unité logique est le sujet, et du point de vue de la compréhension où l'unité logique est le prédicat. Et cette dualité, transportée de la logique dans l'ontologie, soulève la dfficulté insoluble du rapport entre l'essence et l'existence, c'est-à-dire du rapport entre l'intelligibilité du prédicat-attribut et la réalité du sujet-substance. Tant que le jugement de la forme : sujet, copule et prédicat, était regardé comme la forme parfaite, sinon unique, du jugement, il ne pouvait y avoir de logique ou de métaphysique systématique qu'au prix d'une équivoque ou d'une confusion.

V. — Le jugement de réalité.

Puisque, sous sa forme normale, le jugement n'est point capable de poser une réalité à laquelle on doive se tenir définitivement, c'est à un autre mode de jugement, s'il en existe, qu'il faut demander de poser l'être. Cet autre mode ne pourra être obtenu que par un nouveau progrès de l'activité interne. Et, en effet, supposons un instant inexacte la thèse que nous travaillons à établir, supposons que la réalité affirmée par l'acte du jugement doive être relative, non pas au caractère de l'acte, à la forme du jugement, mais uniquement à la nature du contenu, qu'il s'agisse pour l'esprit de constater ce qui est, et non point de lui conférer l'existence, alors la distinction entre le jugement de la perception normale et le jugement de l'hallucination devrait se faire au moyen de l'objet lui-même et par l'examen de ses propriétés intrinsèques. Mais, en fait, à mesure qu'elle se fera plus attentive, l'analyse de l'objet de la perception ne peut que lui en révéler plus nettement le caractère tout idéal et tout subjectif; il n'aboutirait par suite qu'à faire apparaître plus clairement l'illusion qui donne à cet objet l'apparence d'une réalité immédiate et absolue. Il faut donc, encore une fois, que l'esprit se détourne de la matière de son affirmation pour faire un nouveau retour sur la forme de cette affirmation, qu'il y trouve le moyen d'accomplir un nouveau progrès dans l'unification de cette connaissance. Chaque groupe de perceptions étant posé comme un corps subsistant dans l'espace à trois dimensions, il est possible à l'esprit d'établir entre les différents groupes un rapport d'extériorité, dont l'espace est naturellement le symbole, et de faire ainsi de l'ensemble de

ses perceptions un système unique. C'est ce système dont l'esprit affirme désormais l'existence par chaque jugement de réalité. A l'état normal, toute affirmation d'une réalité, quelle qu'elle soit : *Ce rideau est*, par exemple, implique l'existence d'un monde où cette réalité a sa place rationnellement déterminée. Tout jugement qui ne saurait se rattacher à ce jugement général, ne saurait être un jugement de réalité; le contenu en est affirmé comme irréel, illusion du rêve ou fiction de l'imagination.

Par ce nouveau jugement se trouve établie et justifiée la distinction entre la perception normale et l'hallucination que le jugement de substantialité ne parvenait pas à fonder; ce qui le réduisait à n'être qu'un simple possible. Dès lors, au regard de la conscience spontanée, ce nouveau jugement sera le véritable jugement de réalité; univers et réalité sont expressions synonymes; quand je dis : « Ce rideau est dans l'univers », je lie l'existence du rideau à l'existence nécessaire du système total qui définit l'être; il faut donc bien que le jugement de relation à l'univers ait pour modalité la réalité. Il semble difficile que la réflexion critique ne confirme pas cette conclusion; et, en effet, ce dont l'existence est maintenant affirmée, ce n'est plus un choc isolé, ni une simple sensation, ni un bloc défini de conscience, c'est l'ensemble des états qui remplissent ou qui ont rempli la conscience, c'est, pour mieux dire, la totalité des consciences successives fondues dans la continuité et dans l'unité de la vie spirituelle. Dès lors, il n'est plus possible à l'esprit qui juge de se séparer de l'objet de son jugement; car cet objet est lui. En affirmant l'existence d'un corps déterminé dans l'univers, c'est sa propre réalité qu'il affirme, c'est le contenu de sa conscience devenu un système dont toutes les pièces sont unies par un lien d'extériorité réciproque. Même entre ces blocs de conscience, qui sont ainsi à la fois séparés et unis, il en est un qui se distingue nécessairement des autres, d'abord par la permanence dans la conscience, et à titre de sensations, de ses parties essentielles, ensuite parce qu'il apparaît à la réflexion comme la condition de toute connaissance et de toute activité. C'est à partir de ce bloc qui est perçu comme un corps, que s'organisent tous les autres groupements de sensations, et qu'ils prennent une place dans l'ordre général du système. Ce corps devient naturellement le centre du système : l'extériorité relativement à l'esprit que le jugement de perception attribuait à l'un quelconque de ses objets, se détermine comme l'extériorité par rapport à ce corps, et, par suite, l'esprit en vient à s'attribuer à lui-même ce corps comme étant sien, bien plus

comme étant soi. L'esprit s'est ainsi enfermé dans ce sytème d'extériorité réciproque qui constitue le monde, comme s'il en était une partie; il s'est fait individu, il s'est, pour ainsi dire, matérialisé, afin d'entrer en contact avec son objet; et alors il affirme la réalité d'un monde extérieur, c'est-à-dire existant au delà des limites de son individualité organique, la réalité d'un non-moi. Le moi et le non-moi sont posés à titre égal dans l'acte qui pose l'univers; chaque affirmation d'un objet dans le non-moi, pourvu qu'elle soit rationnellement rattachée au système général d'affirmations qui constitue la pensée normale, est liée à l'affirmation du moi; elle l'implique puisqu'elle est conditionnée par elle, et elle y mène comme à sa condition. Par conséquent, c'est notre commerce constant avec le monde extérieur qui nous constitue notre vie propre; et, en revanche, la réalité de notre vie propre s'étend à ce monde extérieur. Le sentiment d'être, qui se dégage en quelque sorte de notre organisme même et qui en semble une perception immédiate, d'un accent à la fois indéfinissable et irrésistible, se communique du moi au non-moi. Le moi et le non-moi ne font qu'une seule et même réalité; dès lors, la réalité de l'univers est affirmée par un jugement unique, et ce jugement unique est le véritable jugement de réalité; ou bien, il faut dire que rien n'existe absolument, du moins qu'il n'est permis à l'esprit de poser aucune existence. Par suite, dans ce jugement de réalité l'opposition du *oui* et du *non*, la qualité, prend toute sa valeur. Tandis que, dans les jugements de prédication ou de substantialité, il était difficile de décider si la négation tombait sur la copule elle-même ou sur le prédicat (car, suivant les cas, la forme négative du jugement peut résulter de l'aspect privatif d'un prédicat positif comme *immédiat* ou *indispensable*, ou d'une forme détournée du langage, comme dans : *Ce châtiment n'est pas immérité*), ici au contraire il n'y a pas de prédicat : la copule est l'être sans restriction ; et son opposé, c'est la négation directe de l'être. L'étude de la modalité du jugement aboutit donc à une alternative.

Quel est le sens de cette alternative? quelle est la valeur des termes qu'elle présente? Le monde extérieur offre une apparence d'absolue et immédiate extériorité; mais elle n'a été conférée au monde qu'en vertu d'un travail de l'esprit, qui a réduit la multiplicité incohérente des faits de conscience à l'unité d'un système dont toutes les parties sont intérieures au tout, en même temps qu'extérieures les unes aux autres. Si l'esprit s'apparaît à lui-même comme étant dans le monde, en réalité, pour la réflexion critique, le monde ne peut être que dans l'esprit; c'est l'esprit qui le fait

extérieur à soi, qui étend à l'univers entier qu'il comprend dans ce jugement unique, l'extériorité primitive du *Cela est*. Encore ici, donc, c'est la copule toute seule qui enferme en elle la raison de la réalité. Le *Cela est* est devenu le monde; dès lors, le monde étant affirmé comme réel en vertu de l'extériorité absolue qui est dans le *Cela est* le reflet de la forme idéale de la modalité, chacun des objets qui composent le monde participe à cette unique réalité; il est affirmé comme également réel en vertu de l'unité logique qui fait du monde un système. Mais alors aussi la réalité de ce système ne peut être autre que celle du *Cela est*; puisque l'affirmation du *Cela est* n'a rien de nécessaire, puisqu'elle peut reposer sur une illusion, la réalité du monde peut être une illusion; mais, puisque tous les objets de ce monde sont logiquement enchaînés entre eux, cette illusion ne peut être que totale : elle entraîne la ruine de l'homme tout entier, de l'univers qui existait et de la raison qui pensait cet univers. L'alternative abstraite à laquelle nous avons abouti prend donc un sens concret : c'est l'alternative de la raison et de la folie. L'existence de l'univers étant impliquée dans toute espèce de jugement d'existence, ou à chaque instant et à chaque choc subi, l'esprit affirme à bon droit la réalité totale de cet univers — et c'est là proprement le jugement de réalité; — ou cet esprit n'existe plus à titre d'esprit, l'hallucination systématisée a envahi la personne tout entière. Dans le délire, d'une façon générale, l'unité grâce à laquelle tout notre système de représentations — notre individualité propre et le monde extérieur — participe à une seule et même réalité, est brisée; le sentiment d'être, inséparable de la vie elle-même, ne s'y communique plus. Le jugement de réalité porte à faux; le *Cela est* n'évoque et ne soutient qu'un système factice ou que des groupes incohérents de faits de conscience; il arrive même que le sujet s'attribue une personnalité imaginaire, et le jugement par lequel il en pose la réalité n'a rien qui diffère en soi du jugement normal. Il n'y a pas dans le jugement de réalité de quoi distinguer l'affirmation raisonnable de l'affirmation déraisonnable, où ce qui subsiste de notre raison semble engagé tout entier pour affirmer à faux le réel; et ce qui le prouve, c'est que nul n'a d'autorité pour déclarer par son seul témoignage qu'il n'est pas fou.

Ces considérations déterminent nettement le caractère du jugement qui affirme l'existence du monde extérieur. Il n'a pas cette certitude intrinsèque qui est le privilège du jugement de nécessité; la modalité en est la réalité, purement et simplement. L'être y est, en effet, donné comme le résultat d'une alternative, d'un choix

entre le *oui* et le *non*, c'est-à-dire comme un fait. Il est donc vrai aussi que, même dans ce jugement qui peut être légitimement reconnu comme jugement de réalité, la copule garde un caractère complexe et équivoque. Entre la forme de l'extériorité qui correspond à l'affirmation de l'être, et le contenu affirmé qui est lentement élaboré et construit par l'esprit, la disproportion s'est accentuée; c'est pourquoi il est impossible que le jugement d'existence qui pose devant l'esprit la réalité du monde extérieur marque un terme à l'effort de l'activité intellectuelle.

VI. — Le jugement esthétique.

Jusqu'au bout de ce lent travail pour la connaissance de la réalité, la pathologie suit la psychologie normale comme une ombre et comme une parodie. A chaque conquête dont s'applaudit l'intelligence, elle avertit que cette conquête laborieuse est fragile en même temps. L'habitude a beau dissimuler sous une apparence invincible d'unité immédiate la complexité de ces synthèses, elles demeurent susceptibles de se dissoudre, et parfois elles se dissolvent en effet. Mais aussi, grâce à ses erreurs et à ses folies, l'esprit prend nettement conscience du travail qu'il a lui-même accompli; il sait que c'est lui qui a fait le monde, en soumettant à un ordre régulier et immuable le chaos primitif dont l'incohérence éblouit l'œil de l'enfant. Dès lors, il cesse d'être la dupe et le prisonnier de l'apparence; il s'affranchit de cette réalité qu'il sentait peser sur lui; il comprend qu'elle n'épuise pas sa capacité d'affirmer l'être. Son jugement n'est plus rivé à un univers unique; il est capable de se donner tour à tour divers contenus. Alors se conçoit la possibilité d'un jugement nouveau dans lequel un monde est contemplé qui n'est pas le monde; ce monde est devant l'esprit, et pourtant il ne domine pas, il n'enchaîne pas l'esprit; à la première secousse, il peut disparaître; à la première évocation, il reparaîtra. Ce sentiment de heurt, ce choc à la fois indéfinissable et irrésistible qui fait pour l'homme sain la réalité, qui transforme les rêves du fou en hallucinations délirantes, n'est pas à la base d'un tel jugement; il se soutient, en quelque sorte, par son propre poids, et l'esprit n'y a plus égard qu'à l'organisation intérieure, qu'au contenu. Pour employer les termes abstraits dont nous sommes convenus, le jugement qui vient d'être décrit, ne participe pas immédiatement à la forme d'extériorité; il est constitué tout entier par le rapport réciproque qui unit les différentes parties

de son objet; la réalité, tout apparente, de ce jugement devra donc être posée en fonction de la richesse de ses détails, de la perfection de sa systématisation.

A quoi bon évoquer cette possibilité, qui semble théorique? Quelle raison d'être peuvent avoir de pareils jugements? Pourquoi l'esprit travaillerait-il à une construction fictive et dont la perfection ne pourrait que multiplier ses chances d'erreur? Comment justifier une copule qui est, en même temps que position de l'être, négation de la réalité absolue de cet être? Et pourtant ces jugements existent. Ils forment la vie esthétique. Toute représentation esthétique implique à la fois un effort d'organisation et un effet d'illusion. D'une part, ce qui donne au jugement sa réalité esthétique, c'est la valeur intrinsèque du contenu. Point de beauté sans unité intérieure, sans une expression de vie profonde, sans une certaine plénitude d'être. Il faut, pour que nous éprouvions le sentiment esthétique, que nous ayons conscience d'avoir devant nous un monde auquel il ne semble rien manquer de ce qui constitue le monde réel; sans quoi nous ne saurions nous reposer en lui et jouir par lui. Tout ce qui est incompatible avec notre conception de l'être, tout ce qui nous paraît incomplet ou imparfait, ne saurait être beau pour nous. C'est lorsque l'art humain réussit à présenter de la vie une image supérieure à ce que la vie nous fournit en effet, c'est surtout lorsque, par un heureux concours de circonstances, la nature semble s'être surpassée elle-même, que la joie esthétique s'élargit et s'épanouit. Et d'autre part, pour que le jugement demeure jugement esthétique, il faut que l'objet — même réel — n'en soit jamais pris pour la réalité elle-même; il faut que la contemplation en soit purement idéale, sans rapport aucun avec notre situation actuelle dans l'espace ou dans le temps, avec l'effort de notre intelligence ou avec les passions de notre cœur; autrement, nous chercherons à comprendre cet objet, à l'adapter à nos tendances individuelles; nous travaillerons, nous ne jouerons pas. Au fond de tout plaisir esthétique il y a donc cette convention qu'il ne s'agit pas de la véritable et unique réalité, convention tacite que le spectateur fait avec lui-même, et qui devient peu à peu inconsciente, mais qui ne disparaît jamais; l'oublier complètement, ce serait faire succéder à une contemplation agréable un état pathologique d'hallucination. Si le spectateur d'une tragédie en vient à perdre tout à coup ce sentiment profond d'irréalité grâce auquel il pouvait transformer en plaisir un spectacle naturellement douloureux, le charme est rompu, la vie esthétique est suspendue. La nature elle-même ne

doit sa beauté qu'au regard qui sait se garder de l'analyser et de l'interroger, qui sait la contempler comme il ferait d'une pure apparence.

On comprend par là que les souvenirs, quels qu'ils soient et par cela seul qu'ils sont souvenirs, deviennent si aisément la matière d'une représentation esthétique; il suffit pour cela qu'ils ne pèsent plus sur notre vie réelle, qu'ils ne se rattachent plus à nos intérêts du moment; alors, apaisés par le temps et transformés en rêves, ils font surgir devant l'esprit un monde qui est vrai en soi et qui n'est pas notre univers actuel, un monde qui est le monde de l'art, à la fois réel et factice, qui nous enveloppe et cependant que nous dominons; nous nous savons supérieurs à lui, et nous y jouissons de notre liberté. Illusion et réalité, « fiction et vérité », telle est la conclusion complexe à laquelle aboutit l'étude de la modalité du jugement esthétique, et il est facile de la rattacher à l'ensemble de nos considérations sur la modalité. Puisqu'il y a, dans tout jugement de réalité, disproportion entre la forme de l'extériorité qui donne au jugement sa réalité, et la fonction d'unification qui détermine le contenu de sa réalité, disparité entre l'être et ce qui est, alors on comprend que le jugement normal de réalité ne soit qu'un cas particulier d'équilibre, le cas d'équilibre stable, et qu'il y ait place pour des états d'équilibre instable. La contemplation esthétique est un de ces états, comme l'hallucination des fous; le parallèle est légitime, mais s'il est conduit en toute rigueur, il aboutira au contraste, et non à la confusion, de ces deux états. Car dans un cas et dans l'autre la rupture de l'équilibre normal se produit en sens inverse. Le fou est sous l'obsession du *Cela est* : c'est l'extériorité essentielle de ce jugement qui se communique au contenu, quel qu'il soit, de sa conscience en décomposition, et accable l'esprit de sa force irrésistible. Pour l'artiste, c'est tout le contraire; la valeur intrinsèque du contenu qu'il imagine est la raison unique de sa réalité; c'est seulement parce qu'elle remplit et réjouit sa pensée, c'est à force de richesse et d'unité, que son œuvre paraîtra vivre d'une vie indépendante et finira par lui donner parfois l'illusion d'être une réalité extérieure. Le jugement du fou n'avait qu'une possibilité abstraite, incohérente et contradictoire avec la réalité; le jugement de l'artiste enferme une possibilité concrète qui, loin d'être incompatible avec le réel, l'illumine et le pénètre d'intelligence.

VII. — Le jugement d'analyse expérimentale.

En se donnant à lui-même comme objet de contemplation esthétique un monde autre que l'univers réel, l'esprit cesse d'être lié à l'affirmation d'une réalité extérieure à lui, il se rend indépendant vis-à-vis de l'univers. Dès lors, au lieu de s'enfermer dans cet univers comme s'il n'était qu'une partie dans un tout, il pourra lui appliquer ses procédés propres d'investigation, c'est-à-dire qu'au lieu d'en subir le choc extérieur il essaiera de le comprendre dans sa réalité intrinsèque; après en avoir eu la perception, il en aura la science. Qu'est-ce que le jugement scientifique saisit comme réalité dans l'univers? S'agit-il d'atteindre à une perception plus étendue ou plus précise des choses? Sans doute nos sens par leur infirmité et leur grossièreté semblent rapetisser et appauvrir le monde qu'ils ont mission de nous faire connaître. La science commence par élargir et enrichir le champ de notre investigation; la condition nécessaire, et parfois suffisante, du progrès scientifique, c'est la multiplication et l'exactitude croissante des observations. Mais, si la science se bornait à l'observation, le jugement scientifique ne différerait qu'en degré du jugement vulgaire, et n'offrirait aucun caractère nouveau d'intelligibilité et de vérité; par la connaissance minutieuse de l'univers, nous aurions multiplié les problèmes, nous n'aurions pas acquis les solutions. Quelle est la démarche décisive par laquelle l'esprit arrive à avoir prise sur l'univers? c'est l'analyse expérimentale, ou, plus simplement, l'expérience scientifique. L'expérience scientifique ne peut être assimilée à l'observation empirique que par une confusion d'idées, qui a elle-même sa racine dans une équivoque de langage. Le but du savant, ce n'est plus, en effet, de saisir un phénomène complexe dans toute sa complexité, mais d'en analyser les différentes parties afin de pénétrer jusqu'au caractère simple qui en est la condition déterminante. « Tout l'art des expériences, a dit Flourens, est de découvrir les faits simples. » Les faits simples sont pour la science les éléments de la perception de l'univers, ou, plus exactement, ce sont ces faits simples qu'elle substitue à la perception sensible de l'univers, dont elle fait les véritables propriétés des corps, les éléments du monde. Ainsi la couleur, la saveur, etc., tout ce qui est directement lié à la sensation est peu à peu éliminé par l'analyse expérimentale; ce qui résiste à cette élimination

progressive, l'atome, le mouvement, etc., c'est cela qui est l'objet du jugement scientifique, et est affirmé par lui comme réel. *La chaleur est mouvement*, *la matière est masse*, *l'électricité est énergie;* telles seront les formes typiques de ces jugements scientifiques. Ces jugements constituent bien pour nous une classe tout à fait spéciale; la copule, en effet, n'y marque ni la liaison d'un sujet et d'un prédicat comme dans le jugement aristotélicien, ni, comme dans le jugement mathématique, l'identité de deux termes homogènes; il y a d'un côté l'apparence sensible, telle qu'elle est donnée dans la perception, chaleur, matière, électricité, et, de l'autre côté, il y a la réalité véritable qui se dissimule sous cette apparence et qui n'est accessible qu'à l'analyse scientifique. Ce que la copule indique, c'est donc la réduction à la réalité : le mouvement est la réalité de la chaleur, etc. Le mot *est* semble avoir dans le jugement : *la chaleur est mouvement*, la plénitude de sa signification; la modalité en serait, d'une façon absolue, la réalité.

Cette conclusion, qui était celle des anciens atomistes, qui est encore aujourd'hui celle des savants matérialistes et des philosophes dynamistes, est-elle conforme au vrai caractère de l'analyse expérimentale? Ce que la science atteint par delà les apparences sensibles peut-il être légitimement posé comme être? Il est aussi difficile de l'admettre qu'il est difficile de comprendre comment un procédé d'analyse suffirait pour conférer à son objet une valeur de réalité, que la perception sensible ne posséderait pas. Non seulement les données de l'expérimentation sont extérieures à l'esprit; mais, par cela seul que l'expérimentation est une analyse, elle détruit peu à peu cette œuvre d'unification qui avait permis de considérer la totalité de ces données comme l'univers réel; l'esprit retire à son objet la seule garantie de réalité qu'il avait pu lui conférer. Le fait simple dans la nature n'est pas quelque chose qui puisse être directement saisi; c'est un fait simplifié par l'esprit qui prolonge ses expériences en les interprétant : la séparation, qui ne peut se faire par le feu, se fait, comme disait Bacon, par la pensée ; c'est par un procédé méthodique de soustraction qu'il est atteint; en définitive, c'est une abstraction. L'ascension du liquide dans un tube vide est une abstraction, car pour attribuer à ce phénomène la simplicité qui seule permet d'en espérer une explication, il faut éliminer progressivement toute une série de considérations relatives à la nature du liquide, à la température, à l'imperfection du vide, etc., qui, dans la réalité des choses, ne se laissent pas

éliminer. La science se détourne du concret; elle brise la synthèse grâce à laquelle l'objet total de la perception était l'univers; par rapport à cette perception, la copule du jugement expérimental est négation plutôt qu'affirmation.

Dès lors, si la science véritable est affirmation de la réalité, le jugement expérimental n'est pas le véritable jugement scientifique; il correspond seulement à un procédé préliminaire à la constitution de la science; il ne fait que placer en face de l'apparence sensible un élément extrait de cette apparence et qui, pas plus qu'elle, ne peut prétendre à une réalité intrinsèque. La copule du jugement expérimental ne signifie donc pas réduction à la réalité; c'est une illusion ontologique, trop naturelle chez l'homme pour que le savant en soit exempt, de confondre, suivant la formule de Kant, la position logique de l'être et l'affirmation de la réalité substantielle. Heureusement, il est dans la nature de la science de corriger ses erreurs par ses progrès : le savant est guéri de l'ontologie, dès qu'il consent à demeurer dans les limites de la science. En effet, un jugement qui attribuerait à l'atome ou à la force une existence absolue, et qui aurait ainsi pour modalité la réalité, dépasserait infiniment la portée de l'expérience scientifique; ce serait un jugement métaphysique, empruntant sa valeur à une interprétation soit de l'intuition sensible, soit de l'observation de conscience, qui n'a rien de commun avec l'expérimentation. La recherche de l'atome est une chimère abandonnée par les chimistes; l'atome est un symbole, et la théorie atomique est uniquement un système de représentations qui s'adapte aux découvertes faites jusqu'ici. Et, de même, qu'est-ce que la masse dont la conservation a donné à certains métaphysiciens l'idée d'une matière éternelle? qu'est-ce que la force, notion équivoque, fondement du dynamisme, qui surgit du matérialisme avec les Stoïciens et dont Leibnitz fera « l'antichambre » du spiritualisme? ce sont des expressions qui ne prennent un sens qu'à la condition de figurer dans des relations mathématiques bien définies. Pour un savant, il n'y a pas plus lieu de réaliser la masse et la force que la vitesse virtuelle de la mécanique rationnelle ou le zéro absolu de température. Ces notions, en tant que notions, sont entièrement vides, et ne peuvent par elles-mêmes conférer aucune espèce de réalité aux jugements qui en posent l'existence. Si ces jugements peuvent acquérir quelque valeur de réalité, ce sera par leurs conséquences et sur un tout autre fondement que l'expérimentation scientifique, grâce à une autre forme d'affirmation que la forme de l'extériorité.

Ce résultat pouvait être prévu après les analyses précédentes. Puisqu'en effet la base sur laquelle est élevé l'édifice de la science, est un choc initial, insaisissable et impénétrable, en vertu duquel l'esprit pose son propre objet comme extérieur à lui, il s'ensuit que l'esprit ne peut trouver dans cet univers de quoi se l'assimiler directement; ce n'est pas en tant que réel que l'univers peut être compris. Il faut d'abord que l'esprit le dissolve pour en adapter les éléments à ses propres procédés d'intellection. L'œuvre préliminaire de la science est une œuvre de négation; ce serait une négation absolue si la forme de l'extériorité était le seul fondement du verbe, s'il n'y avait qu'une voie pour atteindre la réalité; mais, puisqu'il y a un autre principe du verbe, peut-être cette œuvre n'est-elle qu'une purification préliminaire pour la constitution d'une science intelligible. C'est donc vers la forme de l'intériorité qu'il convient de se tourner maintenant, afin de déterminer les jugements réels qui peuvent y être suspendus, et la modalité qu'il est légitime de leur attribuer.

VIII. — Le jugement de pure intériorité.

La forme d'intériorité peut-elle par elle-même constituer un jugement? Sans doute un tel jugement ne pourrait être exprimé, puisqu'il n'aurait d'autre contenu que l'unité prise absolument et que toute expression suppose une analyse préalable et, par suite, quelque diversité. Mais il se peut que le jugement d'intériorité n'en existe pas moins; et en effet, puisque la forme d'intériorité est le principe du verbe, la raison de l'être, comment ne suffirait-elle pas pour l'affirmation du verbe et la position de l'être? Comment la conséquence serait-elle, si le principe n'est pas? Si l'être est, la raison d'être est. Telle est, dans sa simplicité, la proposition fondamentale de toute métaphysique idéaliste; il s'agit d'en dérouler toutes les conséquences afin d'en mesurer la valeur.

Or quels sont les caractères de l'être, tel qu'il se déduit de la pure unité et de l'intériorité pure? Unité et intériorité sont ici posées comme des absolus : qu'on essaie de définir l'unité comme relative à la multiplicité, ou l'intériorité comme relative à l'extériorité, alors il faut, pour concevoir cette définition, concevoir une certaine unité de la multiplicité et de l'unité, une certaine intériorité de l'extérieur par rapport à l'intérieur, c'est-à-dire rétablir au-dessus des concepts relatifs un nouveau concept d'unité et d'intériorité qui en fonde la relativité et qui soit lui-même un

absolu. L'unité qui est immanente à tout jugement rationnel se caractérise par l'absence de tout rapport avec un autre objet quel qu'il soit; ce rapport, en effet, ne pourrait être posé qu'une fois que l'expression a transformé cette unité en diversité, afin de réunir plusieurs objets les uns aux autres. C'est pourquoi la catégorie du fini ne s'applique pas à ce jugement intelligible, puisque le fini suppose une diversité d'objets qui se limitent réciproquement. N'étant pas fini, on pourra dire de ce jugement qu'il est infini; mais en quel sens faudra-t-il entendre cet infini? Si on place ce jugement dans un même milieu que le fini, et si l'infini désigne l'absence de limite pour quelque chose que l'on conçoit sur le même type que le fini, l'expression d'infini est insignifiante et contradictoire. L'être de la copule est infini, parce que, si on réfléchit sur ce jugement, cette réflexion ne conduit qu'à l'unité elle-même; la réflexion réfléchit indéfiniment sur soi, et l'infinité marque ici l'intériorité de l'unité pure à elle-même. Cette unité au delà de laquelle l'esprit ne peut s'élever, est donc infinie en vertu de son intériorité; le véritable infini est, comme disaient les métaphysiciens du XVII[e] siècle, l'infini intensif dont l'infini extensif, qui est l'objet de l'imagination, ne peut être que le schème. Ainsi l'infini est au cœur du jugement intelligible, et c'est, comme Descartes l'avait remarqué, parce qu'il n'y a pas de degré entre le *oui* et le *non*, parce que l'intelligibilité d'un jugement rationnel est une qualité pure, avec quoi l'inintelligible ne peut avoir de rapport. Et, de la même façon, l'être du jugement rationnel apparaît comme éternel, c'est-à-dire non point du tout comme remplissant une durée infinie, ce qui est une conception absurde, mais comme n'ayant point de rapport avec une durée déterminée, quelle qu'elle soit. L'unité pure s'affirme comme intemporelle parce qu'elle confère elle-même et définit les rapports dans le temps.

Absolu, infini, éternel, tels sont les caractères qu'il convient d'attribuer à l'être, en tant qu'il est le verbe du jugement purement intelligible; tout autre caractère supposerait une détermination, une limitation, qui sont nécessairement incompatibles avec la pure unité. Par rapport à cette pure unité, il est vrai de dire avec Spinoza que toute détermination est négation. Dès lors l'être manifesté par le jugement intelligible ne peut être un être individuel, conditionné et limité par d'autres êtres individuels : il ne peut être que l'être absolu. Le développement dialectique des caractères du verbe coïncide avec la déduction métaphysique des attributs de Dieu. Il est donc possible que l'analyse du jugement

intelligible fournisse une preuve de l'existence de Dieu, s'imposant *a priori* par la seule force de l'évidence, comme faisait l'argument ontologique de Descartes, mais à meilleur droit. En effet, l'argument cartésien concevait le rapport entre l'existence et Dieu sur le type du rapport qui lie le prédicat au sujet. Dès lors, il devait imaginer une notion telle qu'elle se posât d'elle-même *a priori*, et que l'existence y fût incluse comme une qualité. Or y a-t-il une notion de ce genre? et comment l'existence, qui est la négation du pur mental, l'extra-intellectuel, peut-elle être enfermée dans une notion? Quelles que soient les réponses qu'on fera à ces questions, on ne saurait assurément se contenter pour les justifier d'un simple appel à l'évidence; l'argument ontologique, ou suppose avant lui tout un système de philosophie, par exemple le système de la vision en Dieu, ou il se résout en postulats arbitraires. Mais il semble plus facile de légitimer l'argument ontologique, si on conçoit l'être non plus comme un prédicat, mais, ainsi que le voulait Kant lui-même, comme une modalité. L'être absolu est alors posé par le fait qu'il y a dans l'esprit un pouvoir de poser l'être; et c'est ce qu'avait vu Spinoza lorsqu'il demandait à la métaphysique de prendre comme point de départ une notion telle qu'il n'y eût plus à mettre en question l'existence de son objet [1]; c'est ce que dit Hegel, de façon plus décisive encore, lorsqu'il reproche à la critique kantienne de l'argument ontologique de détourner l'esprit vers les conditions d'existence des choses finies, et de ne point voir la liaison essentielle de l'être à l'Idée qui est caractéristique de l'Idée en tant qu'Idée, et qui fait de l'Idée un infini [2]. L'idéalisme, en un mot, n'a pas à prouver l'existence de Dieu; dès que l'existence se définit par l'intelligibilité, Dieu, conçu comme condition de l'intelligibilité, est l'existence elle-même; ce que nous devons interpréter de la façon suivante dans notre langage habituel : si la forme d'intériorité est une modalité du verbe, le jugement de pure intériorité a pour copule l'Être absolu.

Nous avons essayé de donner à la solution idéaliste la formule la plus rigoureuse que comportait notre conception du jugement; par là même il est aisé d'en apprécier la légitimité. Or, si on le pousse jusqu'à ses dernières conséquences, l'idéalisme aboutit à une contradiction manifeste. En effet, si l'être du jugement purement intelligible est l'être absolu, il ne se confond pas avec le

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, Ed. V. Vloten et Land, t. I, p. 32.
2. *Logik*, t. I, p. 77, sqq.

jugement lui-même; le jugement est un jugement humain, et l'être affirmé par le jugement est Dieu. Il faut que Dieu soit extérieur à l'homme, puisque l'extériorité est la condition de toute existence indépendante. Mais cette conclusion serait, évidemment, un démenti formel à toute la déduction qui définit par la forme même de l'intériorité les caractères de l'être divin. Affirmer Dieu comme un être extérieur à l'esprit, c'est en faire un objet et, dans tout objet, comme le remarque quelque part Leibnitz, il y a de l'étendue. Il y a une semence d'athéisme dans toute affirmation de Dieu comme extérieur à l'esprit; car, l'extériorité impliquant un rapport avec le temps et avec l'espace, affirmer ainsi Dieu, c'est le conditionner par le temps et par l'espace; c'est, en fait, le nier. Qui a commencé par se séparer de Dieu, a perdu le droit d'unir à son existence l'existence d'un être absolu. Dès lors, il semble qu'il faille renoncer à tirer de la simple forme d'intériorité l'être de Dieu. Si on reste fidèle à l'intériorité pure, le verbe demeure immanent à l'esprit, une virtualité infinie, comme le moi pur de Fichte. Or il n'est pas besoin de démontrer que c'est là une forme idéale qui ne se réalise jamais dans un jugement concret, car il est inutile de démontrer que l'homme n'est pas Dieu. La pure forme d'intériorité, de même que la pure forme d'extériorité, ne donne pas lieu à un jugement réel. Cousin ne pouvait pas tirer un *Je pense* du *Je suis*, et de la simple réalité de la chose l'existence d'un acte spirituel; Descartes ne peut pas déduire d'un *Je pense* un *Je suis*, entendant par là déduire d'un acte de l'esprit une substance distincte de cet acte lui-même; pas plus que le concept, le jugement ne peut sans contradiction être à la fois intérieur et extérieur à lui-même.

Cette conclusion, inévitable pour qui admet la distinction fondamentale que nous avons essayé d'établir entre la forme d'intériorité et la forme d'extériorité, est aussi celle à laquelle les plus profonds théologiens sont parvenus par la méditation de la nature divine. Une fois que Dieu est défini comme unité absolue (et encore le concept d'unité, qui implique toujours chez l'homme quelque idée de relation, ne s'applique-t-il qu'imparfaitement à Dieu, ainsi que l'a remarqué Spinoza), c'est le diviser d'avec lui-même que d'y concevoir la conscience de l'existence, c'est le faire déroger de son indivisible essence que d'y distinguer un Dieu sujet et un Dieu objet. Le sentiment de l'existence ne peut être introduit en Dieu que par une illusion anthropomorphique. L'être absolu ne sait pas qu'il est; il est, ainsi que l'a dit Platon et que les Néo-platoniciens l'ont répété, au delà de l'existence.

IX. — Le jugement d'analyse mathématique.

La conclusion de l'analyse précédente est négative; elle n'en est pas moins fort importante. S'il est établi, en effet, que l'activité interne du sujet ne peut se saisir elle-même et s'attribuer un contenu défini, si la conscience pure de la pensée est une conception décevante et vide, alors, pour que le jugement fondé sur l'intériorité ait quelque objet, il faut que la forme d'unité ne soit pas seule en face d'elle-même, que quelque diversité soit donnée à unifier; cette diversité, se définissant par son opposition à l'unité qui constitue le principe de l'activité interne, est nécessairement donnée du dehors. Tout jugement réel, fondé sur la forme d'intériorité, n'aura d'objet qu'à la condition d'avoir quelque rapport avec le dehors, de s'appliquer au monde extérieur. Et comme il en était de même déjà pour les jugements, procédant de la forme d'extériorité, en vertu du caractère essentiel d'extériorité, inhérent à cette forme, que c'était aux jugements relatifs au monde extérieur que nous avions dû demander l'expression typique de ces différents jugements, il en résulte que, dans tout jugement d'ordre théorique, l'être affirmé par la copule est l'objet de l'esprit, non l'esprit lui-même. Si le sujet essaie de se représenter sa propre existence et d'arriver à une connaissance systématique de soi, c'est en se figurant par analogie avec l'objet; s'il conçoit une science du monde intérieur, c'est, naturellement, sur le modèle de la science du monde extérieur.

Ainsi, d'une part, pour passer de la forme pure d'intériorité qui à elle seule ne peut fonder un jugement réel, au jugement concret dont la copule est fondée sur cette forme d'intériorité, pour passer de la raison d'être à l'être, il faut que le jugement ne se réduise plus à l'unité absolue et primitive, qu'il admette quelque diversité. Mais, en même temps aussi que deux termes seront distingués dans le jugement, il faudra que les deux termes soient unis comme intérieurs l'un à l'autre, bien plus, qu'ils soient issus de cette intériorité réciproque. La relation intelligible sera constitutive de l'être. Quels sont les jugements réels qui satisfont à cette double condition? Ce sont, à ce qu'il semble, les jugements de l'arithmétique, ou, puisque l'analyse est formée par des généralisations successives des fonctions arithmétiques, les jugements de l'analyse. Soit la proposition : $5 = 4 + 1$; 5 ne signifie rien de plus que ce fait qu'il comprend $4 + 1$, et par comprendre il

faut entendre ici non le résultat d'une comparaison empirique entre grandeurs de même espèce, mais une inhérence logique qui résulte d'un procédé intelligible. C'est engendrer 5 que de le poser comme équivalent à $4 + 1$; cette relation affirmée dans le jugement fait toute sa réalité. Et 4 à son tour sera formé d'un jugement de même nature. En fin de compte, la série des définitions fondamentales de l'arithmétique se ramène à un système formé de jugements qui peuvent être conçus comme intérieurs les uns par rapport aux autres; à partir de l'unité, chacun de ces jugements est déterminé par ce fait qu'il contient les précédents. Ainsi il n'y a rien dans ces jugements qui les diversifie, si ce n'est qu'ils correspondent chacun à un acte nouveau de l'esprit. L'ordre idéal de leur succession est exactement tout ce qui les constitue. Le jugement arithmétique a bien ainsi le minimum de diversité nécessaire pour fournir un objet et comme une matière à la forme d'intériorité.

Ce n'est pas tout : puisque l'objet arithmétique s'épuise dans la loi de sa définition, et que l'être du jugement arithmétique n'exprime autre chose que cette inhérence de la définition au défini, alors la substitution dans le jugement d'un terme à un autre peut être à la fois intrinsèque et intégrale; il devient possible de suspendre aux jugements initiaux de l'arithmétique une chaîne indéfinie de jugements nouveaux et de leur conférer exactement la même valeur qu'à ces premiers jugements. Quelle que soit la complexité des symboles dus aux progrès de l'analyse, il n'en reste pas moins que toute relation purement analytique se réduit de proche en proche aux définitions initiales, et leur rapport à ces définitions se conçoit sur un type unique qui est le type de l'intériorité. $(4 + 3) = (5 + 2)$ parce que si je substitue à chacune de ces sommes le procédé intellectuel qui les engendre et les définit, j'obtiens de part et d'autre l'addition de sept unités ou, plus exactement, six additions d'une unité à l'unité. Ces deux sommes représentent, comme l'a bien vu Kant, deux synthèses différentes et au premier abord difficiles à identifier, mais à chacune de ces synthèses un même concept est intérieur; c'est cette raison commune qui fait l'intelligibilité du rapport qui les lie. Tout raisonnement mathématique ramène à une raison commune, ou déduite d'une raison commune, les deux termes du rapport dont il cherche à démontrer la vérité. De là il suit que les conclusions des raisonnements de l'analyse sont fondées sur la forme d'intériorité au même titre et au même degré que les définitions initiales.

Dès lors, il paraît aisé de déterminer la modalité des jugements

de l'analyse. Le verbe,en tant qu'il exprime la forme d'intériorité, est l'être purement idéal; il peut être dit nécessaire, à la condition d'entendre par nécessaire non pas une réalité qui ne peut pas ne pas être en fait, mais un jugement qui ne peut pas ne pas résulter des lois de l'activité intellectuelle; c'est en ce sens que la modalité des jugements d'analyse est la nécessité. Cette solution est la conséquence directe de notre conception du verbe; mais il est vrai aussi qu'elle soulève une très grave difficulté. En effet, la nécessité que nous attribuons aux jugements de l'analyse n'est nullement un degré supérieur et comme la forme suprême de l'être, ainsi qu'èlle le serait pour un Spinoza; nécessité signifie pour nous idéalité. Or la conformité aux principes intérieurs de l'intelligence humaine ne saurait être par elle-même une garantie de réalité. Mais, d'autre part, comment l'être, copule du jugement de l'analyse, pourrait-il être étranger ou indifférent à la réalité? Si l'analyse est la plus rigoureuse et la plus exacte des sciences qui s'appliquent au monde extérienr, si elle est à la base de toutes les autres, comment concevoir qu'elle puisse ne pas avoir de racines dans ce monde extérieur, et ne pas prétendre en atteindre et en envelopper la réalité? La thèse qui confère aux jugements des mathématiques pures la nécessité idéale implique une conséquence négative, à savoir que les relations de l'analyse doivent leur valeur uniquement à leur intelligibilité, et qu'en dehors de cette vérité intrinsèque il n'y a rien qui garantisse leur application au réel. Or une thèse négative ne peut être établie que par la négation des thèses positives; et c'est pourquoi il convient d'examiner les tentatives faites pour poser le jugement mathématique comme un jugement de réalité.

Tout d'abord il ne peut s'agir de concevoir avec les Cartésiens le jugement mathématique comme le type unique du jugement de réalité. Une telle doctrine suppose qu'il n'y a pas d'intermédiaire possible entre les croyances de l'imagination que la critique frappe d'un doute insurmontable, et les déductions de la science qui étendent l'évidence de leurs principes à l'univers tout entier. Or, pour nous, il n'en est pas ainsi : le jugement de réalité naît de l'effort de l'intelligence pour ramener à l'unité d'un système les données multiples de la perception, et cet effort est indépendant du développement mathématique; nous n'avons donc pas besoin, comme le croyait Descartes, de démontrer la validité du mécanisme universel pour avoir le droit d'affirmer la réalité du monde extérieur; la réalité du monde extérieur est fonction d'une forme spéciale du jugement, la forme d'extériorité, qui suffit à la posi-

tion de l'être. Mais si les prétentions du dogmatisme cartésien sont ici insoutenables, tout au moins la critique kantienne fournit-elle un moyen fort ingénieux, et fort légitime en apparence, de comprendre l'application au réel des jugements arithmétiques : les jugements arithmétiques, s'ils ne se confondent pas avec la réalité, définissent du moins le cadre dans lequel cette réalité est perçue, mieux encore, la condition de la perception. L'objet de l'arithmétique serait le temps, et les propositions de l'arithmétique, qui sont les lois de la succession en général, ne peuvent manquer de s'appliquer aux phénomènes qui se succèdent dans le temps. Mais à vrai dire le temps est un concept équivoque : ou il s'agit du sentiment immédiat de la continuité de notre propre existence; et le temps ainsi entendu, la durée concrète, ne peut assurément servir de matière aux spéculations de l'analyse; ou bien, si l'on conçoit le temps comme formé de parties homogènes et impénétrables, alors sans doute la nature du temps est adaptée à la nature des mathématiques; seulement, ce n'est plus à une donnée immédiate, au réel, qu'on se trouve avoir à faire; c'est à un concept abstrait, obtenu par une élaboration de l'esprit qui altère la réalité de la durée[1]. Faudra-t-il donc chercher dans l'espace l'objet propre de la mathématique? L'espace serait alors le monde de la quantité pure; la notion abstraite d'un temps homogène n'aurait été obtenue que par analogie, et par confusion, avec l'idée de l'espace. Sans doute la sphère de l'arithmétique ne serait plus aussi étendue que dans la conception kantienne; elle n'aurait plus d'application au monde intérieur; une psychologie arithmétique, telle que Herbart avait essayé de la construire, serait impossible; au moins serait-elle vraie pour le monde extérieur qui est précisément défini par la forme de l'espace. Cette nouvelle doctrine suppose qu'espace et quantité sont des notions réciproques; or c'est ce qui n'est nullement évident. L'espace est par excellence le lieu de la quantité, c'est à l'espace que l'esprit se réfère inévitablement dès qu'il veut imaginer la quantité. Soit; mais la question est précisément de savoir s'il faut imaginer la quantité. La quantité pour le mathématicien se définit par certaines conditions abstraites : les parties en sont homogènes et extérieures les unes par rapport aux autres; ces conditions sont suffisantes pour permettre dans l'analyse mathématique l'addition qui est le principe de toute synthèse, et la substitution qui est le fondement de tout raisonnement. Or ces conditions peuvent être net-

1. Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. II.

tement conçues sans qu'il y ait besoin de les imaginer réalisées dans l'espace ; cela est si vrai que, pour plus d'un penseur contemporain, une distinction, toute semblable à celle que M. Bergson a mise dans une lumière si éclatante entre la durée concrète et le temps abstrait, pourrait être pratiquée entre l'étendue concrète et l'espace abstrait, et il faudrait dire alors que c'est l'intelligence qui impose à l'espace sensible les conditions d'homogénéité dont il a besoin pour se l'assimiler, pour en faire un espace intelligible[1]. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, et eût-on admis comme une condition du réel la forme de l'espace ou la forme du temps avec les caractères que les mathématiciens lui supposent, il ne semble pas qu'on ait expliqué par là, ni même éclairci, la nature du jugement d'analyse ; car ces formes fournissent à l'esprit le schème de l'homogénéité et de l'extériorité entre les parties, mais ces schèmes sont les conditions des spéculations mathématiques, ils ne sauraient en tout cas constituer ces jugements eux-mêmes. En effet, l'extériorité — succession dans le temps ou impénétrabilité dans l'espace — est nécessaire à la distinction des parties du jugement ; mais il est trop clair que ce n'est pas de l'extériorité en tant que telle que peut venir la liaison de ces parties ; s'il y a un jugement mathématique, c'est parce que l'esprit intervient, fonction d'unification et d'intériorisation ; il unit du dedans ces parties séparées les unes des autres, et il opère ainsi une synthèse intellectuelle dont il peut déterminer intégralement la vérité parce qu'il en a lui-même posé les conditions. Il y a sans doute de l'extériorité dans les jugements de l'analyse ; c'est par là que ces jugements ne se réduisent pas à l'indivisible unité et à l'ineffable intériorité, qu'ils sont des jugements réels. Mais l'extériorité des parties n'est que l'occasion du jugement arithmétique ; la synthèse intellectuelle en est la véritable raison, parce qu'elle fournit la copule, et c'est là uniquement qu'il convient de chercher l'origine de la modalité.

Enfin, ce qui achève de prouver que l'acte de synthèse accompli par l'esprit est indépendant de l'objet auquel il s'applique, c'est que le progrès de l'analyse pure a consisté à accroître l'indétermination, et par suite l'irréalité, des concepts mathématiques. La plus féconde de ces transformations n'a-t-elle pas été de renoncer au semblant d'existence que le nombre arithmétique

1. Delbœuf, *L'ancienne et les nouvelles géométries*, *Rev. phil.*, nov. 1893, avril 1895, et Poincaré, *L'espace et la géométrie*, *Rev. de mét. et de morale*, nov. 1895. — Voir également Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 233 sqq.

devait à sa précision, et de lui substituer des lettres qui sont le symbole de l'abstraction pure? Or quand on se trouve en présence de concepts algébriques, comment pourrait-on rapporter les concepts au réel? Il semble qu'on n'ait le choix qu'entre deux solutions; ce seront, pour parler avec M. Dubois-Reymond[1], celle de l'empirisme et celle de l'idéalisme. Ou les notions mathématiques sont tirées de l'expérience, et l'intuition sensible soutient le mathématicien dans le progrès de sa pensée; mais alors, comment expliquer que des notions qui sortent du domaine de l'expérience : l'infiniment petit, quantité plus petite que toute quantité donnée, ou l'infiniment grand, quantité plus grande que toute quantité donnée, peuvent devenir l'objet d'une analyse à la fois claire et rigoureuse, tandis que, par définition, elles ne peuvent donner lieu qu'à des représentations confuses? Ou bien, ces notions correspondent à un objet intelligible qui a sa réalité en dehors des conditions de la réalité sensible et qui est présenté à l'esprit par une intuition intellectuelle, et il faudrait que le mathématicien admît, pour s'expliquer à lui-même sa propre pensée, un monde transcendant, qu'il acceptât toutes les conséquences métaphysiques auxquelles a pu conduire l'interprétation littérale de la doctrine platonicienne. En fait, ces deux hypothèses contraires reposent sur un postulat commun : c'est-à-dire que l'existence du jugement mathématique suppose la réalité de son objet; et précisément la dualité de ces hypothèses, comme l'insuffisance de chacune d'elles, atteste assez combien ce postulat est contestable.

Ce postulat écarté, que devient, détaché de la réalité, le concept algébrique? Plus d'un mathématicien contemporain serait tenté d'y voir un signe auquel il ne faut pas demander autre chose que d'être commode à manier; il n'y a rien à chercher derrière le symbolisme mathématique, c'est une convention qu'on a toujours le droit de poser, à la seule condition d'y demeurer fidèle. Mais, pour nous, ce nominalisme, tout voisin du scepticisme absolu, auquel des esprits pénétrants et critiques se sont crus contraints de conclure, est lié à un principe de la logique traditionnelle qui a été presque toujours considéré comme évident et que nous avons cru devoir rejeter, à savoir que le véritable élément de la connaissance rationnelle, c'est le concept. Une fois ce principe admis, implicitement et inconsciemment, il faut que le concept ait un contenu concret, et les concepts de l'analyse n'en ont pas;

1. *Théorie générale des fonctions, première partie*, traduite par MM. Milhaud et Girot.

ou le concept est un mot, et les mathématiques se réduisent à un « jeu inutile » dont la vanité finit par décourager le mathématicien[1]; car comment concevoir un signe sans signification, un symbole qui ne serait que symbole, en dehors de toute espèce d'application? Ce ne serait plus même un concept vide; ce serait le néant. La vérité pour nous, c'est qu'il n'y a pas de concepts mathématiques, il n'y a que des jugements. Et ainsi se trouvera dissipée l'équivoque inhérente à la thèse qui considère les jugements mathématiques comme conventionnels et arbitraires. Sans doute, une définition mathématique est conventionnelle, si on veut signifier par là que l'esprit la pose en vertu de son plein pouvoir, affranchi de tout lien que les choses lui imposeraient; par opposition aux définitions empiriques qui sont asservies à décrire certaines représentations d'objets, on peut dire que les définitions mathématiques sont arbitraires. Mais au fond de ce langage il y a, d'abord, cette supposition que les définitions empiriques sont les définitions premières et absolues, que c'est par rapport à elles que doivent être nommées et comprises les autres définitions, et c'est là un postulat lui-même arbitraire. Il y a aussi cette autre supposition que l'esprit ne peut suivre une loi, s'il n'en reçoit pas du dehors, que, livré à lui-même, il est capable à la fois de toutes les directions. Or il n'en est pas ainsi : indépendance ne signifie pas indifférence. L'esprit est constitué par des principes non seulement déterminés, mais qui sont la raison de toute détermination ; il n'est pas libre de ne pas y obéir, car il n'est pas libre de ne pas être esprit. La nécessité de la loi intérieure qui préside à la formation des jugements mathématiques suffit pour mettre leur valeur au-dessus des atteintes du scepticisme; la synthèse de deux jugements intelligibles : celui qui définit l'opération constitutive de la racine carrée et celui qui définit l'opération constitutive du nombre négatif, conférera l'existence mathématique à la quantité imaginaire, qui semble pourtant le symbole de l'impossibilité radicale. C'est que la science mathématique se définit par sa forme, non par son objet; elle est indépendante, indifférente si l'on veut, quant à la réalité de son objet; mais c'est cela même qui en fait un instrument d'une portée universelle; elle est une méthode générale, comme Descartes l'a vu si nettement et Auguste Comte après lui; elle exprime le procédé de l'esprit pour la conquête de l'univers.

1. Jules Tannery, *Revue de Paris*, 1er juillet 1895.

X. — Le jugement géométrique.

L'analyse des mathématiciens est pure idéalité parce qu'elle est un instrument pour la science plutôt qu'une science véritable : ce qu'elle étudie dans l'univers, ce sont ses conditions d'intelligibilité, non ses conditions de réalité. Mais, en outre de l'analyse, les mathématiques ne comprennent-elles pas une partie concrète : la géométrie, qui s'applique directement au monde donné? Les rapports des figures dans l'espace, que le géomètre détermine, ne peuvent manquer d'être vrais pour les choses, puisque les choses existent pour nous en tant que situées dans l'espace; le géomètre n'a jamais subi les démentis de l'expérience, et il n'a pas à les craindre; l'objet de la géométrie est réel. Mais, en même temps aussi, l'objet de la géométrie est intelligible; car ce qu'elle considère dans une figure, ce n'est point du tout la forme, telle qu'elle serait donnée du dehors à l'esprit, c'est le travail intérieur par lequel l'esprit se donne à lui-même cette forme. Ce travail intérieur se fixe dans une définition toute semblable aux définitions de l'analyse; elle n'exprime rien, en effet, sinon qu'à telle représentation réalisée dans l'espace par telle figure est intérieur un certain procédé intellectuel de construction. Les définitions géométriques sont des jugements où la copule marque l'intériorité réciproque des idées; or ces définitions sont les principes de la science, et la géométrie doit, pour répondre à son propre idéal, se développer rigoureusement à partir de ces données initiales, sans recevoir dans la série des jugements ultérieurs aucun élément étranger. Il semble ainsi que dans la géométrie l'intelligible et le réel coïncident parfaitement; le jugement géométrique aurait pour modalité la réalité et la nécessité, ce serait le jugement de réalité absolue. Et il s'explique que Spinoza ait donné à son monisme la forme géométrique, que Kant à son tour ait fait du jugement géométrique le type du jugement synthétique *a priori*, et que ce soit par rapport à ce jugement qu'il ait estimé la valeur des sciences et de la métaphysique elle-même.

Avant d'adopter définitivement cette conclusion, il convient d'examiner en quel sens, et dans quelle mesure exactement, le jugement géométrique est dit réel et est dit intelligible. Sans doute, si le jugement géométrique est réel, ce n'est pas directement et en vertu de sa constitution intrinsèque; il résulte, en effet, d'un raisonnement déductif, qui n'est asservi à d'autres règles

que les lois intérieures de l'esprit, et la copule qui fait la vérité du jugement est fondée sur la forme d'intériorité. Il faut donc que la réalité attribuée au jugement géométrique lui soit en quelque sorte extérieure; elle lui vient du dehors, et par comparaison avec le jugement de réalité. En quoi consiste cette comparaison? si on considère le jugement de réalité comme la synthèse de la perception totale, à coup sûr, en face d'une synthèse aussi complexe et aussi variée, le schématisme géométrique apparaîtra comme essentiellement abstrait et irréel. Mais, ainsi que nous l'avons vu, l'univers réel se prête à l'analyse; le cadre spécial, en raison de sa persistance, se détache aisément des phénomènes mobiles qui le remplissent, et forme une sorte d'univers épuré et schématisé qu'il est facile de mettre en regard des conclusions de la géométrie. S'il n'y a pas toujours identité entre les figures les plus complexes auxquelles aboutit la géométrie, et le dessin parfois confus et tourmenté de l'étendue donnée, au moins n'y a-t-il pas hétérogénéité entre les figures idéales et le dessin concret. L'écart, qui ne peut être exactement mesuré, peut du moins être apprécié, enfermé entre deux limites comme le cercle entre deux polygones réguliers, et le progrès des méthodes géométriques permet de le concevoir comme indéfiniment diminuable. Or, cet écart se fût-il évanoui, il reste vrai que cette identification de l'univers géométrique à l'univers donné ne peut être obtenue que grâce au procédé d'abstraction qui a réduit l'univers donné aux figures qui en limitent les différentes parties, et ce procédé d'abstraction nous est apparu comme une négation de la réalité de l'univers en tant que synthèse concrète et totale. Si les jugements de la géométrie sont adaptés à ce cadre de l'univers, ils sont réels, cela est vrai, mais d'une réalité formelle et abstraite, pour ainsi dire; ils circonscrivent l'univers sans le remplir.

D'autre part, en quel sens faut-il entendre l'intelligibilité des jugements géométriques? Sans doute, la rigueur de la déduction géométrique ne saurait être mise en question. Le mode traditionnel d'exposition fournit à cet égard une réponse suffisante. Les jugements géométriques ont le même degré d'intelligibilité que les jugements initiaux qui sont le sommet de la série. Mais en quoi consistent ces jugements? ils posent l'existence d'un espace à trois dimensions, et lui assignent un certain nombre de propriétés fondamentales : l'homogénéité absolue de ses parties, la possibilité de déplacer une figure sans déformation, l'unicité en un point donné de la perpendiculaire et de la parallèle par rap-

port à une droite dans un plan, etc.; ces jugements sont naturels, si naturels que c'est grâce à eux que l'homme a pu déterminer les relations les plus générales des grandeurs: sans l'illustration que lui offrait l'univers des formes concrètes, il est très probable que, dépourvue de tout appui dans l'imagination, la science mathématique ne fût pas née aussi tôt dans l'humanité. Mais ces jugements sont-ils nécessaires? Pour le savoir, il suffit de traduire ces jugements dans la langue de l'analyse pure, comme fait la géométrie analytique. Les principes de la géométrie seront nécessaires, s'ils peuvent se rattacher sans interruption aux conclusions de l'analyse, s'ils font corps avec elle, de telle sorte qu'ils participent immédiatement à sa nécessité. Or y a-t-il moyen de déduire de l'analyse la géométrie? On sait comment les géomètres ont répondu à cette question : ils ont construit une série de géométries dont les postulats initiaux sont en contradiction avec les principes fondamentaux de la géométrie ordinaire. Les métagéométries peuvent être considérées comme constituant du point de vue de l'application concrète une étude de la modalité du jugement; puisqu'il est possible d'établir des systèmes d'équations, analogues à la géométrie analytique, qui sont à la fois conformes aux lois de l'analyse, et différents de la géométrie ordinaire, c'est que cette géométrie n'est pas une conséquence nécessaire de l'analyse. Étant donnée l'analyse, plusieurs géométries sont possibles, dont la géométrie euclidienne n'est qu'une espèce particulière. Cette conception est mise en lumière d'une façon frappante par la théorie des groupes de transformation; les propositions fondamentales de la géométrie euclidienne se déduisent d'un type de groupe une fois déterminé; or les paramètres qui définissent ce groupe n'ont rien d'analytiquement nécessaire, ils auraient pu être autres sans contradiction aucune; le mathématicien se les donne afin de pouvoir appliquer les procédés de l'analyse à l'espace euclidien. Chacune de ces déterminations du groupe constitue un « postulat implicite » de la géométrie, et il suffit de le nier pour donner lieu à une métagéométrie nouvelle; il y a ainsi une infinité de métagéométries possibles[1].

De la possibilité de ces métagéométries, faut-il conclure que notre géométrie soit par là même une science conventionnelle et arbitraire, que l'espace homogène à trois dimensions soit une donnée contingente? il ne le semble pas; le sort de la géométrie ordinaire et de la notion d'espace n'est nullement lié à la néces-

1. Poincaré, *Revue générale des sciences*, décembre 1891.

sité analytique des postulats et des théorèmes d'Euclide. Les paramètres qui entrent dans les fonctions initiales de la géométrie euclidienne suffisent à lui donner sa valeur de réalité, puisqu'ils expriment les propriétés d'un espace à trois dimensions, et que l'existence de cet espace est une condition de la perception de l'univers réel. Même si, comme cela est admis par les mathématiciens, ces paramètres peuvent être déterminés avec une entière précision, s'il y a une définition exacte, en un mot, de l'espace euclidien, alors la géométrie euclidienne est l'unique géométrie au sens purement géométrique du mot. Et, en fait, les métagéométries ne sont nullement conçues en tant que géométries concrètes ; ce sont des systèmes abstraits, qui pourraient être traduits en langage spatial comme la géométrie analytique de Descartes est traduite effectivement, mais qui demeurent non traduits en l'absence des signes particuliers qu'il faudrait posséder, à peu près comme il nous serait possible d'étudier la syntaxe d'une langue dont les mots n'auraient point de sens pour nous. Bref, la géométrie euclidienne demeure une et immuable ; ce qui est nié du jugement géométrique par les métagéométries, ce n'est pas la réalité, puisque cette réalité peut être liée à la forme de l'extériorité sans laquelle le monde ne peut être posé, c'est uniquement la nécessité idéale. Si on part du jugement dont la copule est pure intériorité, on ne rencontrera pas sur la route le jugement géométrique.

Ainsi, c'est à prendre les choses en gros et tout à fait approximativement que le jugement géométrique est dit à la fois intelligible et réel. Il est intelligible, mais à partir de certaines fonctions qui, elles, ne sont pas absolument intelligibles. D'autre part, elles ne sont pas arbitraires ; celui qui les nie ne se met pas en dehors de la logique, mais il est en dehors de la réalité. Et pourtant la réalité de ces fonctions n'est pas telle que l'univers géométrique puisse être pris pour la réalité même ; ce n'est que l'enveloppe et le cadre du monde. La modalité du jugement géométrique ne peut être entièrement déterminée ni du côté de l'intelligibilité ni du côté de la réalité ; elle résulte d'une sorte de compromis entre l'intelligible et le réel ; c'est une nécessité relative. La coïncidence de la nécessité et de la réalité n'y est donc pas, comme le voulait Spinoza, une vérité métaphysique liée à la nature essentielle de l'être, ni, comme le pensait Kant, une loi fondamentale liée à la constitution de l'esprit humain ; c'est une coïncidence empirique qui apparaît à l'esprit comme un fait radicalement obscur. Suspecte aux philosophes épris d'unité, cette conclusion semble con-

forme à l'état de la science, et, pour nous, elle se conçoit comme la conséquence de la dualité des modalités du verbe. Il est possible, d'ailleurs, de la confirmer par l'examen des doctrines opposées. Chez Spinoza, ainsi que nous avons eu occasion de le remarquer, la nécessité géométrique ne se dédouble-t-elle pas en nécessité logique qui se définit par l'identité, et en nécessité physique qui se ramène à la causalité extérieure? L'*Esthétique transcendentale* de Kant ne recèle-t-elle pas une équivoque analogue? les formes *a priori* de la sensibilité sont formes de la sensibilité parce que des phénomènes sont donnés, et elles sont formes *a priori* parce qu'il existe une science mathématique ; c'est-à-dire qu'elles correspondent à la fois et aux conditions de la perception et aux conditions de l'intelligibilité. Mais ces conditions ne sont pas de même ordre : les unes sont des conditions naturelles, qui sont fournies par l'étude psychologique du développement de la connaissance humaine; les autres sont des conditions rationnelles, qui sont fournies par l'étude logique des lois intérieures à l'esprit. Le passage de l'une à l'autre ne peut donc pas faire l'objet d'une déduction philosophique, et, de fait, Kant n'a jamais surmonté, comme on sait, les difficultés de cette déduction; les diverses solutions qu'il en esquisse se réduisent, en fin de compte, à des affirmations. Préoccupé qu'il était de séparer la métaphysique des sciences, il n'a point pris garde à la distinction des sciences de l'abstrait et des sciences du concret, et c'est une nouvelle œuvre critique que les penseurs du XIXe siècle ont dû entreprendre après lui.

XI. — **Le jugement physique**.

La géométrie, par son double rapport à l'intelligibilité d'une part et à la réalité de l'autre, est la forme de science la plus accomplie que l'homme puisse concevoir. Aussi l'idéal du savant, depuis les origines mêmes de la science grecque, a-t-il été d'étendre à l'univers tout entier la nécessité de la déduction mathématique et de constituer une science de la nature qui se rapproche autant que possible de la géométrie. Nous avons à nous demander dans quelle mesure cette tentative, poursuivie pendant des siècles, a réussi, c'est-à-dire, dans notre langage, quelle modalité il convient d'attribuer au jugement de forme mathématique que le physicien peut former. Dès la première moitié du XVIIe siècle, Descartes a énoncé avec une admirable netteté les conditions qui peuvent assurer à l'équation du monde, ou aux équations par-

tielles qui y acheminent, une valeur absolue, fondée à la fois dans l'intelligible et dans le réel : il faut que ces formules se résolvent en notions purement intelligibles, c'est-à-dire qui s'imposent à l'esprit en vertu de leur intelligibilité comme les racines communes de l'esprit et des choses; il faut, d'autre part, que, dans la synthèse finale à laquelle ces formules conduisent, le contenu du réel soit exactement épuisé, grâce à une énumération parfaite, à un « dénombrement entier ». Ces conditions, Descartes pensait qu'il était aisé d'y satisfaire immédiatement et intégralement; c'est cette conviction qui fit l'élan et le progrès de la science moderne. Or, il s'agit pour nous de déterminer ce que, après tant de découvertes et de révolutions dans la science, la pensée cartésienne est devenue chez les savants contemporains.

Les fonctions qui sont à la base de la physique mathématique doivent-elles leur vérité à leur intelligibilité, et sont-elles en cela des jugements nécessaires? Sans doute, en tant que formules mathématiques, ces jugements sont assimilables à l'esprit, et il suffit que l'une de ces formules soit posée pour que l'esprit de son propre mouvement y suspende une chaîne de propositions nécessairement liées à cette formule. La forme de la physique mathématique est naturellement intelligible. En est-il de même du contenu? Les équations initiales de la science peuvent-elles être déterminées par ce seul fait qu'elles doivent satisfaire aux exigences de la raison? Telle était la thèse de Descartes. Déduire les lois du mouvement des perfections infinies de Dieu, cela revenait à dire qu'il suffirait de concevoir les conditions de l'intelligibilité absolue pour avoir le droit de les poser immédiatement comme réalisées dans l'univers. Mais l'exemple même de la physique cartésienne suffit pour attester l'impuissance de l'esprit à déterminer *a priori* l'équation de l'univers. La loi de la conservation du mouvement, que Descartes avait cru pouvoir considérer comme évidente, est une loi erronée, et elle a dû subir des corrections successives; ce qui se conserve, en fin de compte, c'est une certaine somme qu'on appelle énergie, et qu'à coup sûr aucune considération, se rattachant à l'analyse pure ou tirée des catégories de l'entendement, n'aurait été capable d'atteindre et de définir. Le postulat de la physique mathématique est celui-ci : il y a des constantes dans l'univers; car c'est la condition nécessaire et suffisante pour que l'univers soit adapté aux procédés d'étude dont l'esprit dispose; mais la nature de la constante ne saurait être tirée de cette formule. Nous pensons qu'il y a équivalence, sans savoir de quoi il y a équivalence.

Si, cependant, ces formules initiales ne peuvent se réduire au simple lien d'intériorité et prétendre à la nécessité qui caractérise les jugements de l'analyse pure, peut-être leur nécessité vient-elle d'ailleurs; peut-être les termes entre lesquels elles établissent un rapport, sont-ils tels qu'ils s'imposent à l'esprit comme des conditions nécessaires à la représentation rationnelle de l'univers. Sans doute, la science ne serait pas arrivée du premier coup à cette conception nécessaire, et il n'y a rien d'étrange à cela puisqu'il ne s'agit pas de relier par une déduction idéale les équations de la physique mathématique aux principes de l'analyse pure. Mais, du moins, la science s'acheminerait d'une façon constante vers cette conception, et les découvertes les plus fécondes à cet égard, ce sont celles qui, comme la découverte de la gravitation universelle, permettent de ramener à l'unité d'un système toute une série de lois particulières, et d'étendre ce système à l'ensemble des phénomènes connus. Jusque vers le milieu du XIXe siècle les progrès de la science ont autorisé une telle conception : la lumière, la chaleur, l'élasticité, la chimie elle-même tendaient à se constituer en théories mathématiques, et il semblait que ces théories convergeaient vers une formule unique qui satisferait la raison par sa clarté et sa simplicité, en même temps qu'elle s'appliquerait au détail des phénomènes de la nature. Tel est l'idéal que nous ont transmis les grands mathématiciens du commencement de ce siècle ; il a eu tant de crédit que les positivistes eux-mêmes l'ont accepté sans se croire infidèles à leur doctrine; les dernières pages que M. Taine ait écrites étaient consacrées à la détermination de la formule suprême de l'univers [1]. Or, cet idéal, il semble que les récentes découvertes de la science l'aient remis en question. Les complications croissantes qu'a dû revêtir pour s'appliquer aux faits la théorie des ondulations de l'éther, la difficulté de rattacher au principe de la conservation de l'énergie certaines lois de la thermodynamique et en particulier la loi de l'irréversibilité, enfin la multiplicité des théories que les savants ont proposées pour rendre compte des phénomènes connus en optique et qui satisfont également bien aux exigences de la déduction mathématique, tout cela a dû faire réfléchir le savant, et l'a porté à se demander s'il y avait lieu de supposer aux équations fondamentales de la physique mathématique une nécessité de nature, comme le voulait la philosophie mécaniste, et si la forme mathématique n'en épuisait pas la signification. Interpréter ces

1. *Sur les éléments derniers des choses*, *Rev. phil.*, juillet 1895.

équations, c'était, sous prétexte de satisfaire la raison, vouloir les réaliser dans des figures et céder sans s'en douter à une tendance illusoire de l'imagination : « Derrière la matière qu'atteignent nos sens et que l'expérience nous fait connaître, il (un esprit français) voudra voir une autre matière, le seule véritable à ses yeux, qui n'aura plus que des qualités purement géométriques et dont les atomes ne seront plus que des lois mathématiques, soumises aux seules lois de la dynamique. Et pourtant ces atomes indivisibles et sans couleur, il cherchera par une inconsciente contradiction à se les représenter et par conséquent à les rapprocher le plus possible de la matière vulgaire [1]. » « Le faux idéal, dit un autre savant, c'est la théorie mécanique [2]. » Ne s'agit-il ici que d'une réaction provisoire? et la pensée du philosophe doit-elle suivre toutes les vicissitudes de la science? Sans doute, on pourrait s'en tenir encore à la conception générale du mécanisme qui flatte ce besoin d'unité systématique qui est l'esprit philosophique par excellence, si cette nouvelle conception de la physique mathématique ne correspondait en même temps à un progrès de l'esprit critique. Elle fait, en effet, un départ qui nous paraît définitif dans ce mélange d'empirisme et de rationalisme qui, depuis l'atomisme de Démocrite, est à la base de la philosophie scientifique de la nature. Le progrès vers l'intelligibilité est un progrès vers la forme pure de l'intériorité, dont les équations de l'analyse sont la plus directe manifestation; tout ce qui est au delà de la formule mathématique, tendant en apparence à déterminer rationnellement une nécessité naturelle, est en réalité un retour vers l'empirisme. A coup sûr, l'hypothèse du mécanisme a été utile, et elle peut l'être encore, pour la découverte de la relation mathématique qui exprime la loi des phénomènes; mais, une fois cette formule déterminée, cette hypothèse est superflue et ne peut que devenir dangereuse. La théorie mathématique de la capillarité est vraie indépendamment des conceptions de Laplace sur les attractions et répulsions moléculaires; la théorie mathématique de l'élasticité, indépendamment des conceptions analogues de Cauchy. C'est assurément affaiblir la physique mathématique que de lier à des notions incertaines et imaginatives des relations précises et rationnelles. Nous ne pouvons donc considérer la réaction contre le mécanisme comme étant, dans l'histoire de la

1. Poincaré, *Cours de physique mathématique, Electricité et Optique*. Introduction à l'exposition des théories de Maxwell, p. v.

2. Duhem, *Revue des questions scientifiques*, janvier 1892, p. 154.

science, un mouvement sans portée et sans lendemain. Ne chercher la valeur de la physique mathématique que dans la forme des équations fondamentales, considérer que toute explication mécanique est suffisamment définie quand il est possible de trouver des fonctions satisfaisant aux conditions analytiques exigées pour la constitution d'une théorie mathématique, c'est, pour nous, se conformer aux lois de l'esprit, telles que nous les avons conçues, puisque c'est attacher l'intelligibilité d'un jugement, non à la nature intrinsèque d'une notion donnée, mais au lien que la raison est capable d'établir entre ses propres concepts.

Mais alors, si les jugements fondamentaux de la science de la nature ne peuvent avoir d'autre nécessité que celle qu'ils tirent de leur forme mathématique et si, d'autre part, cette forme ne suffit pas à les déterminer complètement puisqu'ils sont irréductibles aux équations de l'analyse, n'est-ce pas du côté des faits qu'il convient de regarder? n'est-ce pas à l'expérience qu'il appartient de décider entre ces formules, d'infirmer les unes, de confirmer les autres? La forme mathématique leur confère une possibilité idéale; c'est à l'expérience de les faire passer de la possibilité idéale à la réalité. Tout d'abord, si l'expérience peut ainsi donner une valeur de réalité aux jugements mathématiques qui composent la science du réel, ce n'est que par un procédé indirect, et cette valeur demeure extrinsèque à ces jugements. En eux-mêmes, ils n'enferment qu'une relation purement idéale entre fonctions définies et se rattachant les unes aux autres par leur intelligibilité intérieure sans nulle relation avec le réel. Ce sera donc, une fois les sciences constituées, la confrontation avec le réel des conclusions de la science qui conférera la réalité aux jugements de la science. Or, pour que cette attribution ait une valeur définitive, il faut que tout le réel soit compris dans les jugements les plus complexes de la science. Peut-on espérer qu'il en soit ainsi? A cela, il y a deux conditions : à savoir que tout le concret soit donné, c'est-à-dire que rien de ce qui existe n'échappe, par sa petitesse ou par sa grandeur même, à nos moyens d'investigation, et que, d'autre part, tout ce donné soit entièrement analysé et que les phénomènes les plus complexes soient résolus en éléments absolument simples, c'est-à-dire qu'il y ait, d'une part, observation intégrale et, de l'autre, expérimentation intégrale. Cette double condition est-elle réalisée? Il est à peine besoin d'insister sur la réponse que l'histoire de la science fait à cette question. Les progrès de la technique amènent les découvertes les plus inattendues; la micrographie a fait surgir

le monde des infiniment petits; les procédés de coloration aux sels d'argent ont révélé aux histologistes un système nerveux nouveau; dans le monde de l'infiniment grand, quand l'astronomie eut embrassé dans son ensemble le problème de la mécanique céleste, brusquement l'analyse spectrale vint lui poser autant de problèmes qu'elle en avait jusque-là résolu. Et, tandis que le domaine de l'observation scientifique s'élargit chaque jour jusqu'à confondre l'imagination, les phénomènes observés sont soumis par l'expérimentation à une analyse de plus en plus minutieuse, qui changera les caractères jusque-là les mieux définis et mettra en défaut les doctrines les mieux coordonnées et les plus accréditées. Les expériences de Regnault suffiront à renverser la théorie classique des gaz, que les expériences de Gay-Lussac avaient permis d'élever; les recherches de Pasteur sur la dissymétrie des cristaux donneront à la chimie une orientation tout à fait imprévue; l'azote atmosphérique se trouvera recéler un corps inconnu des chimistes. Il est manifeste que la science ne saurait, sans nier ce qui est la condition essentielle de son progrès, demander à l'expérience la confirmation définitive que l'expérience ne peut fournir. L'énumération parfaite, le dénombrement entier que Descartes croyait si aisé, est impossible. Par exemple, Descartes avait cru pouvoir établir l'instantanéité de la transmission de la lumière, la réduction des corps à leurs propriétés géométriques, l'automatisme de la vie animale. Mais ce ne sont pas là des données positives, comme il l'avait pensé; ce sont, en réalité, des conditions négatives, car cela revient à dire que l'on ne constate pas une durée perceptible de transmission pour la lumière (et Descartes avait institué, à cet égard, des expériences auxquelles il a trop facilement conféré une valeur décisive), ou des qualités sensibles chez les corps, ou des phénomènes psychologiques chez les animaux. Or il ne peut y avoir de fait négatif, de constatation pour ce qui n'est pas; une expérience qui conclut à une non-existence ne donne pas un résultat définitif. Pasteur n'a pas démontré qu'il n'y a pas de génération spontanée; Flourens n'a pas démontré qu'il n'y a pas de localisation cérébrale; ils ont seulement fait voir que, dans les conditions où les expériences ont été faites, il n'y avait ni localisation cérébrale ni génération spontanée. En d'autres termes, la confrontation de l'univers de la physique mathématique avec l'univers donné met en relation deux réalités distinctes; c'est un jugement à deux sujets. Or il n'y a de conclusion valable à tirer d'un tel jugement que s'il met en lumière une différence; la seconde figure du syllogisme ne peut aboutir qu'à

une proposition négative. La concordance de deux signalements ne prouve pas qu'ils correspondent à un seul et même individu; leur divergence sur un caractère persistant et inaltérable suffit à les distinguer définitivement. Bref, l'expérience n'est décisive que lorsqu'elle marque quelque différence entre la théorie et la réalité, car alors elle renverse l'hypothèse du savant; tant qu'il y a accord, le témoignage de la réalité n'apporte à l'expérience qu'une confirmation provisoire; elle signifie que l'erreur de la déduction, si elle est erronée, est inférieure à l'approximation de l'expérience; c'est relativement à nos moyens d'observation que la théorie est vraie, et qu'il est permis d'attribuer la réalité aux jugements d'expérience.

Comment peut-on caractériser la modalité des jugements qui composent la science de la nature? Ils ne peuvent prétendre ni être entièrement intelligibles ni être entièrement réels; il faut donc que leur modalité soit, comme celle des jugements géométriques, une espèce de compromis entre la nécessité et la réalité; ils sont dans l'entre-deux, s'approchant de plus en plus et de l'intelligibilité et de la réalité par le double progrès de la science qui met de plus en plus d'unité et de simplicité dans ses principes, de variété et de complexité dans ses conclusions. Seulement, entre les jugements de la géométrie et les jugements de la physique, il subsiste, au point de vue de la modalité, une remarquable différence. En effet, les jugements de la géométrie peuvent être intégralement déterminés, de telle sorte que leur affirmation entraîne la négation de toute affirmation différente. Si un autre espace que l'espace euclidien est analytiquement concevable, l'espace euclidien est le seul espace réel, et la géométrie euclidienne possède, à ce titre, un coefficient singulier de réalité qui en fait l'unique géométrie. En est-il de même pour la physique? Tout d'abord, les équations qui sont à la base de la physique mathématique n'expriment pas directement, comme le fait la géométrie en général, l'égalité de deux grandeurs exactement mesurées; ce sont des relations de fonctions qui expriment seulement la dépendance mutuelle de deux séries de grandeurs correspondantes. Or la forme générale de ces équations est telle que, suivant M. Poincaré, il est possible, à l'aide de considérations purement mathématiques et en vertu d'une propriété inhérente à ces équations différentielles, d'affirmer que, dès qu'une fonction satisfait aux conditions de ces équations, il y aura par là même une infinité d'autres fonctions qui toutes satisferont à ces mêmes conditions. « Si un phénomène comporte une explication mécanique, il en comportera

une infinité d'autres qui rendront également bien compte des particularités révélées par l'expérience [1]. » Et cette conclusion se trouve confirmée par les résultats mêmes de la méthode expérimentale; car il n'est pas du tout certain que cette méthode doive nécessairement nous conduire à une expérience cruciale, permettant un départ entre deux théories divergentes. Le savant voudrait qu'en présence d'une série de phénomènes il n'y eût qu'une façon de se représenter et de s'expliquer les choses; mais il n'y a pas accord entre le savant et la nature, et il se peut que la nature ne contienne pas le fait décisif qui servirait de critérium à l'esprit. C'est ainsi qu'actuellement trois théories différentes peuvent rendre compte des lois particulières de l'optique, et qu'après un examen approfondi, M. Marcel Brillouin a pu exprimer cette opinion qu'il n'y avait pas à espérer de pouvoir jamais, au nom de l'expérience, choisir entre les trois [2]. Toute proposition qui n'exclut pas la proposition opposée est simplement possible; la modalité du jugement scientifique est la possibilité.

Mais, si nous sommes condamnés à cette conclusion, sinon négative, du moins fort restrictive, n'est-ce pas que nous avons visé trop haut? Pour déterminer la modalité des jugements de la science, est-il sûr que nous ayons eu raison de nous adresser à la physique mathématique? La physique mathématique serait sans doute l'étage supérieur de la science; mais peut-être cet étage est-il fragile et chancelant sans que pour cela les assises de l'édifice soient le moins du monde ébranlées. La séduction des formules mathématiques est de nature à détourner l'esprit de la réalité. Faudra-t-il, par exemple, que, pour avoir enfermé dans quelques équations les conditions d'équilibre des gaz parfaits, qui aussi bien sont des gaz fictifs, le savant ignore les lois concrètes qui régissent les gaz réels, et qui peuvent être obtenues par le procédé plus modeste, mais plus sûr, de l'expérimentation? Nous devons donc reprendre à nouveau notre enquête et nous demander si les lois dues à l'expérimentation et qui composent une science concrète de la nature, par opposition au symbolisme abstrait de la mathématique, n'ont pas, comme il le semble au premier abord, une valeur supérieure de réalité, et s'il ne convient pas, par suite, de conférer aux jugements qui les expriment une modalité différente de celle que nous venons de déterminer.

1. Poincaré, Introduction citée, p. 14.
2. *Revue générale des sciences*, 1893, p. 167.

Les lois expérimentales expriment des relations de causalité. Quelle est la nature de la causalité? Sans doute, il ne peut s'agir de saisir sur le vif la production des phénomènes, et de définir la cause par l'efficacité véritable; si la science entendait ainsi la causalité, elle l'attribuerait d'abord à la force, puisque la force est par excellence le pouvoir producteur. Mais nous savons que le concept scientifique de force n'exprime qu'une relation abstraite, et que c'est prendre à contresens les principes fondamentaux de la mécanique que d'en tirer quelque doctrine métaphysique. « Habitués à entendre dire que la force est la cause du mouvement, nous ne sentons plus ce que cette locution a d'étrange et d'anti-scientifique; au fond, c'est comme si on disait que dans une courbe plane l'ordonnée est cause de l'abscisse [1]. » Se contentera-t-on de dire que la cause est l'antécédent nécessaire d'un phénomène? Mais qu'est-ce qui est, ou plutôt qu'est-ce qui n'est pas, l'antécédent d'un phénomène? En vertu du déterminisme universel qui est le fondement de la causalité, tous les antécédents sont également nécessaires, et puisque l'existence du plus simple phénomène est liée à l'existence de l'univers, c'est l'univers tout entier qui est la cause de ce phénomène. Cependant, entre cette multitude d'antécédents, n'est-il pas possible, par une élimination continue et systématique, de saisir l'antécédent invariable, celui qui est la condition déterminante, la cause immédiate du phénomène? C'est là un procédé aveugle; il réussit cependant à l'ordinaire, mais il n'offre aucune garantie au savant. En se conformant scrupuleusement aux méthodes empiriques pour la détermination de la causalité, il devra lui arriver de considérer comme cause un phénomène qui n'est nullement lié au phénomène donné, et, par exemple, comme on l'a remarqué, il serait inévitable, si la lune se montrait à nous dans certaines conditions définies, qu'on lui attribuât la production de la rosée [2].

Que conclure de là, sinon que la notion de causalité ne se suffit pas à elle-même, et qu'une méthode empirique ne peut établir entre deux séries de phénomènes qu'une relation arbitraire? Cependant il n'en est pas moins vrai que la science arrive à déterminer des relations non arbitraires, des relations nettement définies et dont la réalité est sans cesse confirmée par le spectacle des phénomènes; il est donc vrai que la science dispose d'autres procédés que ceux que l'empirisme lui prête. Quels sont-

1. Calinon, *Étude critique sur la mécanique*, p. 79.
2. Renouvier, *Logique*, t. II, p. 208 sqq.

ils? Pour parvenir à saisir une relation réelle entre antécédent et conséquent, il faut avoir un moyen de se donner les antécédents en nombre fini, de telle sorte qu'une analyse exhaustive nous place en présence de l'antécédent qui sera la condition déterminante ou cause. Si le groupe des antécédents et le groupe des conséquents ne sont pas compris dans des limites fixes, il n'y a pas de place pour une relation définie entre l'antécédent et le conséquent. La possibilité de saisir le lien de causalité est donc liée à la possibilité de définir les antécédents par rapport aux conséquents. Or l'existence d'un tel rapport implique l'existence d'un élément commun aux antécédents et aux conséquents. Quel est cet élément? il ne peut être donné par l'expérience; car, à ne consulter que l'expérience, il peut ne rien subsister dans le conséquent de ce qui était dans l'antécédent : quand deux gaz disparaissent et que de l'eau se produit, cette production succède à cette disparition; il y a pour l'observateur changement du tout au tout, rien de ce qui se voit ne demeure identique. Si quelque chose se retrouve pourtant, ce quelque chose ne sera pas un élément visible ou tangible; ce sera un rapport abstrait, correspondant, non à une réalité expérimentée, mais à une conception de l'esprit. Et, de fait, ce qui demeure ici, c'est la masse, non pas la matière qui se figure et se touche, mais une abstraction définie par un rapport purement mathématique. En un mot, l'élément identique est une constante, une fonction. C'est parce que la raison exige, pour comprendre le monde, que ce qui paraît totalement changer, soit posé comme ne changeant pas sous un certain rapport, parce qu'elle s'impose à elle-même l'obligation de saisir des fonctions constantes dans la nature, qu'il lui est possible d'établir un rapport défini entre les antécédents et les conséquents et de fixer avec précision les conditions déterminantes d'un phénomène. Dès lors, les lois relatives aux fonctions possèdent un type de certitude supérieur aux lois purement expérimentales, et la modalité de celles-ci ne peut être plus proche de la réalité que la modalité de celles-là. La meilleure preuve, c'est que, s'il y a conflit entre le fait observé et la forme de l'égalité mathématique, c'est le fait qui a tort, et l'égalité qui a raison. Pourquoi ne pas admettre que lorsque je fais chauffer du mercure, le mercure augmente de poids purement et simplement, par une propriété interne du mercure chaud, ainsi qu'on l'admettait avant Lavoisier? N'est-ce pas là une donnée de fait et pourquoi récuser ici l'enseignement de l'expérience, sinon parce qu'il y a quelque chose de supérieur au résultat brut de l'expérience, à

savoir la nécessité de quelque constante, offrant prise à l'intelligence en ce sens qu'elle permet l'établissement d'une relation d'égalité? De quelque ordre qu'elle soit, en chimie ou en physique, toute découverte repose sur ce postulat que l'analyse d'un phénomène n'est intégrale qu'à la condition que de part et d'autre la somme des masses ou la somme des forces puisse être considérée comme équivalente. La synthèse expérimentale est donc entre deux limites fixes un succédané de la déduction mathématique. « Notre puissance, a dit M. Berthelot, va plus loin que notre connaissance », c'est-à-dire que nous laissons aux choses le soin de faire automatiquement et obscurément cette synthèse que les mathématiques font par réflexion, et qu'elles rendent transparente à l'intelligence. La modalité des lois expérimentales est donc suspendue à la modalité des jugements de forme mathématique qui sont les principes de la science; si celle-ci est la possibilité, à plus forte raison celle-là n'est que la possibilité. Si les lois expérimentales donnent l'illusion de la réalité, c'est que les termes en sont des groupes de phénomènes relativement complexes et mal définis qui sont, par suite, opaques pour l'esprit et lui apparaissent comme des choses; mais, pour pouvoir entrer dans des lois, ces termes n'en doivent pas moins être des abstractions, et c'est leur simplicité et leur cohérence réciproque qui leur donneront toute leur valeur scientifique. Les lois expérimentales forment comme des petites sciences partielles qui deviennent de plus en plus intelligibles et, par suite, de plus en plus vraies, à mesure qu'elles s'agrègent à la science générale et unique de la nature [1].

XII. — Le jugement de probabilité.

Les jugements qui constituent la science de la nature épuisent-ils la capacité qu'a l'esprit d'atteindre la vérité par le développement de son activité interne? Sans doute, pour parler en toute rigueur,

1. Ainsi la science de la nature, si notre interprétation est légitime, concevrait la causalité, non comme une propriété des choses, exprimée par un prédicat en relation avec un sujet, mais comme un certain rapport d'identité quantitative. La copule *causalité* des jugements physiques, de même que la copule *égalité* des jugements mathématiques, ne serait qu'une forme spécifique de l'unité intelligible, ou intériorité. Les jugements positifs qui constituent le contenu de la science humaine en général, seraient donc homogènes les uns pour les autres; ils auraient pour unique fonction d'identifier des groupes idéaux, envisagés dans leurs caractères intrinsèques, c'est-à-dire du point de vue de la compréhension.

il faut dire qu'il n'y a de vérité que lorsque l'être est affirmé en tant qu'être, sans réserve et sans restriction; mais l'esprit ne se laisse pas enfermer dans les limites trop étroites qu'on prétendrait lui tracer. Si l'être qu'il cherche à saisir, échappe par sa nature à une détermination intégrale, l'esprit ne renonce pas pour cela à son droit d'affirmer; incapable d'enfermer son objet tout entier dans un réseau de conditions, il peut au moins retenir celles de ces conditions qui lui sont données, et par l'analyse en tirer un jugement intelligible; ce jugement aura une valeur positive, sans cependant qu'il s'applique directement et complètement à l'être. La modalité en sera donc, non la réalité, mais la possibilité.

Ce jugement étant un jugement de possibilité et qui se donne comme tel, il n'y a pas lieu d'en soumettre la modalité à une discussion critique; nous n'avons qu'à marquer, d'un mot, les degrés de la possibilité. Or il n'y a pas de possibilité absolue; prise en elle-même, la notion de possible est, ainsi que nous l'avons vu, tout à fait vide; le possible ne se conçoit que par rapport au réel. Dès lors, afin d'estimer exactement le degré de la possibilité, il faut connaître les conditions qui permettraient de poser un jugement de réalité, et mesurer le rapport à ces conditions idéales des déterminations réelles dont on dispose, c'est-à-dire, il faut que les conditions soient en nombre fini et homogènes entre elles. Soient dans un sac cent jetons blancs absolument semblables et par hypothèse, placés dans une situation identique, le jugement qui affirme qu'un jeton blanc sera tiré du sac, est un jugement vrai; si quatre-vingt-dix seulement sont blancs, il sera vérifié dans quatre-vingt-dix cas sur cent; la possibilité de vérification est donc dans un rapport de quatre-vingt-dix à cent. C'est ce rapport qu'on appelle probabilité; le jugement de probabilité, tel qu'il est ici défini, est la forme typique du jugement de possibilité.

Mais le calcul des probabilités lui-même n'a pas affaire à ces jugements typiques où toutes les conditions sont entièrement définies, et homogènes. On ne peut guère concevoir l'absolue identité de situation pour deux choses distinctes; il y aura toujours quelque différence dans les antécédents, qui entraînera un phénomène plutôt qu'un autre. Or puisque cette différence n'entre pas dans le calcul des probabilités, la possibilité qu'affirme le jugement issu de ce calcul ne se vérifie même pas à titre de possibilité déterminée. Les différences négligées peuvent n'être pas négligeables, et alors la possibilité affirmée n'est elle-même que possible. C'est ainsi que l'ingénieur et l'architecte accueillent dans leurs calculs un certain nombre de données dont ils ne

peuvent vérifier l'exactitude ; par exemple, la résistance d'un bloc de pierre est escomptée approximativement et abstraction faite des fissures internes qu'il serait impossible d'apercevoir sans compromettre l'intégrité du bloc et qui suffiraient pourtant à amener la rupture d'une digue ou l'effondrement d'un édifice. Tout est calculé exactement à partir de certains éléments qui demeurent impénétrables à l'analyse, qui sont opaques et qu'il faut accepter comme tels ; mais il reste encore dans ces éléments de quoi fausser l'équation finale et de quoi déjouer toutes les prévisions. Enfin le nombre de ces éléments non négligeables peut s'accroître au point que le jugement de probabilité ne soit plus susceptible d'être exactement déterminé et exprimé. Soit, par exemple, à établir l'équation d'un navire de guerre : quelle importance y faudra-t-il attribuer à la puissance de l'armement ou à celle de la protection, à la vitesse ou au rayon d'action ? Et quand il s'agira d'établir l'équation d'une bataille navale, de combiner les différentes unités en présence, d'avoir égard au lieu de la rencontre, à l'état de la mer, au moral des combattants, etc., il semble qu'il n'y ait plus à se prononcer sur le degré de réalité auquel le jugement des amiraux peut prétendre. Et pourtant ce jugement est encore un calcul ; dans une synthèse inexprimable, et qu'à peine la réflexion analytique est capable de concevoir, il y aura une fusion intime de tous ces éléments disparates, un discernement obscur de toutes les relations intelligibles qu'ils doivent envelopper. Un Dieu en aurait la compréhension intégrale et en poserait l'équation ; à l'homme de génie il appartient d'anticiper sur cette compréhension intégrale, et de prendre la résolution qui sera décisive et victorieuse.

Est-ce là la dernière application du calcul des probabilités ? le jugement mathématique ne peut-il être imité et prolongé encore ? Alors même que la réalité qu'il s'agit d'étudier ne peut pas être divisée en éléments, je ne dis pas homogènes, mais seulement distincts, alors qu'elle ne peut être conçue que comme totalité, et c'est le cas pour les êtres vivants, il semble cependant qu'il soit encore possible de prévenir et d'escompter l'avenir ; les déviations contingentes s'éliminent au profit des causes régulières, et les statistiques fournissent la base d'un calcul qui réussit. Mais c'est là un calcul aveugle qui ne laisse rien deviner de la relation qu'il constate, qui n'éclaire nullement l'esprit. Dès lors ce que le savant connait ne peut plus se mesurer avec ce qu'il ignore ; la nature du lien qui rattache le possible, au réel échappe définitivement à l'esprit. Ainsi il y a une limite où la science méthodique-

ment établie abandonne le médecin, et le laisse en présence de perceptions complexes et confuses dont l'interprétation est comme une divination; il ne s'agira plus pour lui de déduire des vérités, c'est-à-dire des conséquences intelligibles, mais de collaborer à cette activité pour lui mystérieuse qui s'appelle la vie. De même, il y a une limite où l'acoustique abandonne le musicien à son propre génie : l'analyse a décomposé les éléments dont est faite l'harmonie, mais l'harmonie elle-même est l'œuvre de l'art. Le passage de la science à l'art marque le terme où s'arrête l'activité spéculative de l'homme, et où doit s'arrêter, par suite. l'analyse de la modalité des jugements théoriques.

Remarques finales.

Au terme de ces analyses, nous devons d'abord résumer, pour en marquer l'enchaînement, les conclusions positives auxquelles elles nous ont conduit. Le principe dont nous sommes parti est celui-ci : Toute démarche de l'intelligence est un effort pour saisir l'être; elle a pour résultat un jugement, et le verbe est caractéristique du jugement. Or cet effort se fait en deux sens différents. Ce qui est affirmé comme être, c'est ce qui satisfait aux conditions d'existence, ou bien c'est ce qui satisfait aux conditions d'intelligibilité. De là, deux séries de jugements qui se déroulent en sens inverse.

Dans la première série, le jugement a pour base une sorte de choc, une limite à l'esprit qui contraint l'esprit à cette affirmation; c'est là le sens profond, irréductible, de l'affirmation de l'être, ce qui fait la valeur de la copule. Le *Cela est* s'épuise dans la position de la copule, et cependant il ne peut garantir à l'esprit la réalité de ses affirmations, puisqu'il n'offre à l'esprit aucune prise déterminée, puisqu'il n'a aucune consistance. Pour atteindre une réalité qui lui apparaisse comme fixe et en laquelle il puisse se reposer, il faut au moins que l'esprit donne un contenu à ce qu'il affirme comme être, et fasse de ce contenu le point d'appui de son affirmation; tel est le jugement à prédicat et copule : *Ceci est bleu*. Un tel jugement paraît marquer l'union immédiate de l'esprit et de la réalité; en fait, l'esprit s'y détourne déjà de la réalité pour fabriquer ce contenu; le procédé original d'unification auquel il doit de déterminer l'être, enlève en même temps à la copule de sa valeur primitive. Comment l'esprit pourra-t-il retrouver et enfermer à nouveau dans le jugement cet être qu'il

a laissé échapper? en rapportant cette qualité qui détermine l'être à quelque chose dont ce soit précisément la fonction d'être une réalité indépendante de l'esprit, à un sujet : *Le rideau est bleu.* Le jugement qui affirme le sujet comme soutien de la qualité, prétend avoir pour copule l'être en tant qu'être, l'être substantiel; or cette prétention ne pourrait se justifier que si l'existence de la substance devait être considérée comme antérieure à l'esprit qui juge, et entièrement indépendante de lui; mais la réflexion sur la forme du jugement suffit à faire voir que le sujet n'est qu'une substance logique, c'est-à-dire que toute sa substantialité lui venant de son rôle dans le jugement, elle s'explique par la copule, par le lien que la copule établit entre ce sujet et le prédicat. Dès lors, pour la critique, l'ordre véritable est inverse de l'ordre apparent: la présence du sujet, loin de conférer à l'être du jugement une réalité absolue, en met en évidence l'idéalité. Et ainsi se comprend que l'esprit fasse un nouvel effort pour étreindre le réel dans le jugement, qu'il essaie d'y enfermer, non plus un objet isolé, mais le système universel des objets, auquel il se sent si étroitement lié qu'il s'y enferme lui-même; et alors affirmer dans la copule du jugement la réalité de l'objet : *Le rideau est*, ce n'est rien moins qu'affirmer la réalité de l'univers; le jugement a donc autant de valeur que l'esprit a de droit, d'une façon générale, à affirmer l'être; c'est l'existence même de la raison qui garantit la réalité de ce jugement. En rassemblant ainsi toutes ses perceptions pour en faire un tout systématique, l'esprit a enfin saisi cette réalité qui le fuyait et semble avoir assuré au choc initial la stabilité qui permet d'affirmer l'être en toute certitude. *Cela est. Cela est bleu. Le rideau est bleu. Le rideau est* : telles sont les diverses formes qui marquent le progrès de la pensée vers la prise de possession de la réalité; ce ne sont pas simplement pour nous des moments logiques qui seraient distingués pour la clarté de l'analyse; chacune de ces formes correspond à une phase particulière dans l'œuvre de la perception, et par sa conformité avec les données de la psychologie, l'analyse a plus qu'une valeur formelle, elle appartient à la science de l'esprit.

Ce n'est pas tout; la réalité, qui est la modalité de ce dernier jugement, a sans doute pour base le choc initial qui est pour l'esprit le principe de tout jugement d'existence; mais il n'en est pas moins issu du développement original de la pensée qui a groupé autour de ce choc le système des perceptions universelles. Le jugement qui pose la réalité de l'univers n'enchaîne donc pas l'esprit à une affirmation unique, et n'épuise pas sa capacité

d'affirmer l'être. Il y a place dans l'esprit pour des jugements qui sont à la fois des affirmations et des négations, qui posent leur contenu comme si c'était un monde réel, et pourtant comme n'étant pas le monde réel; de ces jugements dont l'apparence paradoxale, si ce n'est contradictoire, trahit la complexité de l'activité intellectuelle, le type nous a paru être le jugement esthétique, tout semblable par sa forme logique au jugement de réalité, et cependant marqué d'un caractère d'irréalité qui en fait un jugement radicalement distinct. L'esprit domine donc l'univers qu'il a créé; il a la force de briser cette synthèse totale des perceptions qu'il se donne à lui-même, et par là il est capable d'entreprendre l'analyse scientifique du monde. Poursuivie d'une façon méthodique par les procédés rigoureux de l'expérimentation, cette analyse aboutit à des jugements qui ne peuvent prétendre à une valeur intrinsèque de réalité; leur contenu, masse, force, etc., est obtenu par une simplification progressive des choses qui est vis-à-vis de l'univers concret comme une négation vis-à-vis d'une affirmation. L'expérience scientifique ne donne que l'abstrait. Et ainsi, pour avoir voulu saisir de trop près l'univers et se l'assimiler, il semble que l'esprit ait laissé échapper la réalité de cet univers si laborieusement édifié; on dirait que le monde tombe en poussière sous son étreinte.

Mais l'esprit ne peut accepter cet échec comme une condamnation définitive de son activité : tout au contraire, c'est pour lui une occasion de se replier sur lui-même et de demander à ses lois internes la possibilité de reconstituer un nouvel univers. Le jugement esthétique et le jugement expérimental marquent comme une crise dans la vie de l'esprit; l'esprit semble enveloppé dans la contradiction de son œuvre : ayant édifié avec ses ressources internes un univers dont l'être lui est donné du dehors, il ne peut se reconnaître dans ce qu'il a fait, et il faut qu'il détruise son œuvre, afin de la faire véritablement sienne. Aussi la crise est-elle féconde : elle donne lieu à une seconde série de jugements où la fonction de la copule est non plus de constater directement l'existence, mais de marquer l'intelligibilité. Tout d'abord, dans la première espèce de jugements, l'esprit essaie de se donner un type d'être qui soit défini par la pure intelligibilité, et auquel aucun contenu ne corresponde, si ce n'est une relation d'unité interne entre deux termes, eux-mêmes constitués par cette relation. Telle est la nature des jugements qui forment la mathématique abstraite; leur modalité est la nécessité, puisque la nécessité primordiale qui s'impose à l'esprit, c'est d'être lui-même; la mathématique

ne fait que donner à l'esprit conscience de ce qu'il est, et par là, elle détermine les conditions d'intelligibilité de l'univers. L'univers, pour être compris, devra prendre la forme d'un système d'équations, et l'analyse a fixé d'avance la loi des transformations dont de pareils systèmes sont susceptibles. Or est-il possible de saisir la réalité de telle manière qu'elle satisfasse exactement à ces conditions d'intelligibilité? Si on consent à ne prendre de l'univers que le cadre dans lequel sont placés les corps, alors de cet univers schématique il y a science. Encore que les jugements géométriques ne soient pas réductibles à des principes entièrement intelligibles et qu'ils n'atteignent pas toujours à la complexité de l'espace réel, cependant ils reposent sur des postulats assez simples et assez nettement définis, ils se prêtent à une comparaison assez facile avec le réel, pour que la science géométrique soit le type de la science humaine. Dans quelle mesure cette science humaine s'étend-elle à l'enchaînement des phénomènes universels? c'est ce qu'on ne peut fixer avec une rigueur absolue. Ni les fondements de la science de la nature ne peuvent être déterminés avec certitude, ni l'application au réel n'en peut être assurée d'une façon définitive. Les jugements qui constituent la science, correspondent à une série de transformations partielles qu'il est possible de saisir entre des limites fixes, et possible aussi d'ériger en système, sans qu'aucun système puisse être considéré comme unique ou comme universel. L'être qu'atteint la science de la nature résulte d'un compromis entre l'intelligible et le réel; il marque un point d'arrêt dans un double mouvement d'approximation qui est le mouvement scientifique. Ce progrès s'étend même au delà de ce qui peut, par hypothèse au moins, être posé comme réel : en face de phénomènes trop complexes ou trop confus pour son besoin de limitation et de clarté, l'esprit ne renonce cependant pas à son droit de comprendre et d'affirmer; il ne saisit plus qu'une possibilité; mais cette possibilité a plus de chances d'être vraie que la possibilité opposée, et ainsi elle marque encore, quoique d'une façon incomplète et indirecte, un progrès vers la réalité et une conquête de l'intelligence. Jugement d'analyse pure, jugement géométrique, jugement physique, jugement de probabilité, telles sont les étapes de la marche entreprise par l'esprit pour se faire un univers assimilable, aussi complexe et aussi varié que l'univers donné.

En fin de compte, la vie spirituelle comporte deux mouvements en sens inverse : essayer de fixer l'être qui est donné d'abord sous la forme d'un choc insaisissable en soi puisqu'il est indéter-

minable, et pour cela faire avec des chocs incohérents un système harmonieux; d'autre part, remplir les cadres vides d'intelligibilité qui manifestent notre puissance interne de penser, en y adaptant progressivement le réel; édifier, en un mot, l'univers de la perception extérieure et l'univers de la science.

Si cette conception de la vie spirituelle est la vraie, la théorie classique du jugement apparaitra comme insuffisante et arbitraire; le jugement aristotélicien n'est qu'une forme particulière d'affirmation, et une forme singulièrement obscure puisque, la fonction du prédicat et la fonction du sujet y étant essentiellement différentes, la copule, qui unit le prédicat et le sujet, n'y peut être définie avec clarté ni comme le signe de l'intelligibilité ni comme le signe de la réalité. C'est donc jouer de malheur que de faire de ce jugement le type normal de l'affirmation et d'y ramener toute forme de pensée. En fait, la logique classique du jugement est demeurée formelle et vide; et ainsi, le véritable terrain de la critique étant délaissé, la philosophie spéculative s'est divisée en logique et en métaphysique, l'une condamnée au verbiage de la syllogistique, l'autre s'égarant en hypothèses scolastiques sur l'origine et la réalité du concept.

Mais, lorsque la science du jugement prend pour base la nature de la copule qui, marquant le rapport du jugement à l'être, définit la vérité du jugement, lorsque des caractères différents de la copule elle tire une classification des jugements, alors, considérant l'esprit à l'œuvre dans toutes les phases de la perception et dans tous les progrès de la science, elle peut à chaque nouvelle approximation de la vérité faire correspondre une forme spéciale d'affirmation, et la science du jugement peut devenir la science de l'esprit. Sans doute, cette science n'a pas la forme simple et lumineuse qu'ont rêvée les Cartésiens; la recherche des modalités a dû paraître plus d'une fois laborieuse et subtile; les mots, équivoques et mal définis, semblaient se refuser à caractériser les résultats obtenus, et il n'a pas été toujours possible de les fixer avec précision. Mais cela même nous éclaire sur la nature de l'esprit : l'esprit ne saisit pas tout d'un coup la vérité intégrale. La voie de la vérité est pour lui une voie lente, obscure et en apparence détournée, qui le contraint de faire violence à ses tendances spontanées vers le clair et le simple. Il faut que l'esprit combatte contre lui-même pour s'empêcher de se reposer dans une conclusion prématurée; sans ce combat intime il n'y a point de vérité. Et cette vérité même, dont l'accès est si malaisé, ce n'est point la vérité pure et absolue.

Nul jugement, en effet, ne nous a paru tel qu'il pût conférer l'être à son objet, sans réserve et sans restriction. L'intelligibilité inconditionnelle et l'existence inconditionnelle, comme si par leur pureté même elles étaient hétérogènes à l'esprit humain, ne donnent pas lieu à une connaissance réelle [1]. Ce sont des formes idéales, que l'homme peut concevoir comme les lois de son activité, mais qu'il ne peut saisir en soi. Le jugement qui est le plus intelligible est vide, et le jugement qui tente d'embrasser la réalité totale est opaque et impénétrable à l'intelligence: la vérité est due à la rencontre dans une région moyenne de ces principes divers, et ainsi, la vérité humaine sera une sorte de compromis entre des principes divergents. Toute vérité humaine est partielle et mal assurée d'elle-même. Cette conclusion, encore qu'elle ne soit ni négative ni sceptique, contrarie l'élan spontané de l'esprit, et il ne l'accepte que par nécessité. Cependant il ne peut y en avoir d'autre, car toute conception différente serait immédiatement démentie par le spectacle de l'esprit humain. N'est-il pas vrai que toute perception est menacée d'illusion, d'hallucination, de folie? la vie normale de l'homme ne contient-elle pas, chaque nuit, une période d'aliénation totale? Et, de même, le danger de l'erreur n'accompagne-t-il pas perpétuellement la science, à ce point que l'affirmation du véritable savant se reconnaît au sentiment de défiance avec lequel elle est toujours prononcée, à la conscience de son caractère partiel et provisoire? Voilà pourquoi, dans les

1. De là résulte cette conséquence qu'à prendre les choses à la rigueur il n'y a pas de jugement concret auquel on puisse conférer soit la nécessité absolue, soit la réalité absolue. Par rapport aux formes idéales qui définissent les modalités du verbe, toute copule déterminée a pour modalité la possibilité, puisque toute copule déterminée participe à la fois à la forme d'intériorité et à la forme d'extériorité, et que le mélange de ces deux formes est le principe du possible. Il est vrai que nous avons pu considérer certains jugements soit comme jugements de nécessité, les jugements mathématiques par exemple, soit comme jugements de réalité, ainsi le jugement qui pose l'existence de l'univers, mais ç'a été dans un sens tout relatif, et nous avons dû reconnaître chaque fois le caractère complexe, et par suite équivoque, de l'affirmation. Le jugement dit de réalité ne supprime la vérité du jugement contraire qu'autant que l'individu qui l'énonce se trouve dans les conditions de la vie normale; la nécessité idéale qui appartient au jugement mathématique, implique la négation d'un objet réel. Si les dénominations de réalité et de nécessité paraissent ici légitimes, puisque le possible n'a pas de signification intrinsèque, et qu'il faut bien pourtant distinguer entre les différents degrés du possible, et marquer d'un trait spécial ce qui approche le plus du réel ou du nécessaire, il n'en est pas moins vrai que, si on se réfère aux principes posé dans le chapitre précédent, réalité et nécessité ne seraient plus que des espèces de la possibilité, et que toute affirmation humaine est enfermée dans le domaine du possible.

conditions où l'homme se trouve en face du monde, la science de l'esprit réel ne peut pas ne pas être très éloignée du dogmatisme immédiat, et des solutions simplistes qui sont réservées à l'ignorance crédule et naïve.

Enfin, le résultat le plus remarquable de nos recherches sur la modalité du jugement, c'est qu'ayant défini la réalité en fonction du jugement, nous ayons été amené à concevoir, correspondant aux deux types radicalement distincts du jugement, deux types complètement différents de réalité. L'objet du jugement est, pour nous, tantôt le monde extérieur, tantôt le monde de la science. Lequel de ces deux mondes est le vrai? C'est une question que le philosophe, avec le besoin d'unité qui le définit, ne peut manquer de se poser; et pourtant c'est la question qui ne peut pas, qui ne doit pas, être résolue. En effet, dans les deux cas, au fond de l'univers représenté, il n'y a rien d'autre qu'une affirmation de l'esprit; or, que cette affirmation repose sur la forme d'extériorité ou sur la forme d'intériorité, elle tire toute sa valeur des lois de la pensée; il n'y a rien, en dehors de l'esprit, par rapport à quoi l'objet affirmé puisse acquérir un degré supérieur de réalité ou de vérité. Un au-delà de l'esprit, qui ne pourrait être donné à l'esprit, ne saurait être pris en considération par la spéculation philosophique. Dès lors, nous ne pouvons nous écarter de cette conclusion que pour l'homme il y a, en même temps que deux jugements essentiellement distincts, deux conceptions différentes de la réalité, on pourrait même dire deux réalités.

Cette conclusion est-elle paradoxale? ou plutôt ne serait-ce pas un préjugé, dû à une insuffisance d'analyse, de croire que l'univers du savant est l'univers du vulgaire. En effet, si c'est au monde extérieur, tel qu'il est perçu par les sens, que la science s'applique, alors on ne comprend plus guère la naissance tardive de la science, ses lents progrès, les révolutions qu'elle a entraînées dans la pensée humaine; on ne comprend même plus très bien comment elle existe, car, pour peu qu'on y réfléchisse, les conditions d'existence de la science sont directement opposées à celles de la perception extérieure. Tandis que chaque perception n'est valable que pour le sujet qui la perçoit, dans le temps et dans le lieu où elle se produit, que la perception de l'univers varie d'une façon continue avec les individus, les moments et les endroits, le jugement scientifique est, par sa nature essentielle, affranchi de ces restrictions. Si on entend par science, comme on en a le droit, l'ensemble des vérités définitives qui, peu à peu, se dégagent des travaux de chaque savant original, la science est science en tous

les temps et en tous les lieux. Il est donc vrai de dire qu'elle est perpétuelle et universelle; c'est l'humanité qui conçoit le jugement scientifique; c'est elle qui, par l'accumulation de ces jugements, construit l'univers de la science; et ainsi la science est l'une des bases de la société humaine. Ce qui fait donc la valeur et la grandeur de la science, c'est qu'elle construit un univers qui n'est pas le résultat de la perception individuelle, dont la réalité échappe aux limitations que le temps et le lieu imposent à cette perception; c'est que cet univers est un système de lois et que ces lois sont définies comme satisfaisant aux principes que l'esprit a posés comme les conditions de l'intelligibilité. « La chimie, a dit M. Berthelot, crée elle-même l'objet de ses études. » Et ce qui est vrai de la chimie l'est également, quoique peut-être dans un sens différent, de la mathématique et de la physique; c'est bien un univers nouveau que font surgir l'analyse mathématique et l'analyse expérimentale, qui en est le succédané, univers transparent pour elles, puisqu'il est leur œuvre.

Mais s'il en est ainsi, si cette distinction entre l'univers de la perception et l'univers de la science est si profonde que sans elle on ne saurait comprendre la nature ni la portée de la science, alors comment admettre que cette distinction n'ait pas été plus généralement aperçue, et que les savants ne la professent pas d'eux-mêmes et spontanément? C'est sans doute qu'ici encore l'effort de la réflexion critique a été entravé par l'équivoque d'une catégorie fondamentale. En effet, ce qui permet de justifier la réalité de l'univers perçu et de l'univers scientifique, c'est, de part et d'autre, la cohérence des parties, cohérence telle qu'aucune de ces parties ne peut être donnée sans que par là même le tout soit donné, sans impliquer par suite l'existence de cet univers; le lien qui fait de ces parties un ensemble cohérent est le lien de causalité. Le fondement de toute connaissance et de toute réalité, c'est le principe de causalité, et la valeur de ce principe s'étend également et à la perception extérieure et à la science. Savoir, a dit Aristote, et Bacon après lui, c'est savoir par les causes. Mais alors la question essentielle, n'est-ce pas celle-ci : la causalité par laquelle l'ensemble de nos perceptions est considéré comme l'univers réel, est-elle identique à la causalité grâce à laquelle l'effort méthodique de la pensée scientifique constitue un univers intelligible? Cette question, nous l'avons résolue implicitement dans nos analyses de la modalité des jugements : le travail d'unification qui permet d'affirmer dans une synthèse totale la réalité du monde extérieur consiste à concevoir comme liés dans un ordre déterminé des

groupes de phénomènes donnés dans un moment du temps et à un endroit de l'espace, bref à établir des successions empiriques entre réalités particulières et contingentes ; le travail d'unification, qui permet d'affirmer dans une synthèse de plus en plus large la vérité d'un monde intelligible, consiste à saisir, entre les éléments abstraits qui sont comme les symboles des choses, des relations qui sont, sinon intégralement, du moins partiellement, réductibles à des équations mathématiques, et participent ainsi à leur nécessité et à leur universalité. Ces deux jugements n'ont rien de commun que le nom ; si le philosophe se laisse abuser par cette similitude de dénomination pour considérer indifféremment comme relation de causalité la succession empirique ou la loi scientifique, toutes ses spéculations sont condamnées à la confusion et à l'erreur. « La *cause* de l'explosion d'une poudrière, c'est la négligence d'un ouvrier, c'est l'ignorance d'un enfant, c'est toujours l'acte très déterminé d'un être individuel, acte dont l'heure et le lieu peuvent être assignés. La *loi* de cette explosion, ce sont les propriétés physico-chimiques de la matière explosible, prise abstraitement, propriétés qui restent vraies en dehors de toute considération de temps ou de lieu [1]. » De ce point de vue, la doctrine d'Aristote et celle de Bacon qui, pour rapprocher la science de la réalité, ont enveloppé l'une et l'autre dans la notion de cause, apparaissent comme irrémédiablement obscures et ambiguës, tandis que la philosophie claire par excellence, c'est la philosophie de Platon et de Descartes, c'est ce dualisme, si souvent traité de chimère et de paradoxe, qui conçoit comme opposées l'une à l'autre l'intelligibilité de la science abstraite et la réalité du monde sensible [2].

Cette solution dualiste nous permet de traduire en termes plus précis et d'interpréter avec plus d'exactitude le débat entre l'idéalisme et le réalisme. C'est la conclusion naturelle d'une étude sur la modalité du jugement, de répondre à cette question : Comment faut-il entendre l'existence de l'univers ? Or cette question, qui paraît simple, est pour nous une question double, puisque l'univers peut être ou l'univers des sens ou l'univers de la science. Et ainsi il y a deux façons d'être, soit idéaliste, soit réaliste : Hume

1. Élie Halévy, *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, p. 611.

2. On connaît, assez pour qu'il soit inutile d'y insister ici, les incertitudes de la *Critique de la Raison pur* au sujet de la causalité ; c'est qu'à vrai dire les deux conceptions de la causalité semblent mêlées l'une à l'autre dans l'esprit de Kant, et que la doctrine tend tour à tour vers le réalisme empirique et vers l'idéalisme rationnel.

est idéaliste, et Hegel est idéaliste; Descartes est réaliste, et M. Spencer est réaliste; mais, ce qui se résout en idées, c'est pour Hume le monde sensible, et pour Hegel un monde de relations intelligibles; ce qui est réalité indépendante de l'esprit humain, c'est pour Descartes « l'objet des spéculations géométriques », et c'est pour M. Spencer l'ensemble des forces qui font impression sur le système nerveux. Or la question de l'idéalisme et du réalisme, posée en ces termes, change de nature : le degré ou la forme d'être qu'idéalistes et réalistes attribuent à l'univers, apparaît comme chose secondaire par rapport au contenu qu'ils ont posé comme le contenu de l'univers. Descartes est plus près de Hegel que de M. Spencer, Hume est plus près de M. Spencer que de Hegel; parce que Descartes et Hegel d'une part, Hume et M. Spencer de l'autre, attachent leur pensée au même contenu; les deux premiers identifient l'être à l'intelligible, comme les deux derniers définissent le réel par le sensible. Or, entre ces deux conceptions de l'être, il nous a semblé qu'il n'y avait pas lieu de choisir : la perception extérieure et la science sont toutes deux des fonctions réelles de l'esprit; elles ne peuvent ni s'exclure ni se suppléer; il faut considérer comme produits authentiques de l'esprit humain et comme objets véritables de connaissance l'univers de la perception et l'univers de la science.

Si ces univers existent tous deux, leur mode d'existence ne serait-il pas déterminé par leur nature? Est-ce que le monde extérieur n'est pas conçu comme nécessairement réel? le monde de la science, comme nécessairement idéal? de telle sorte que le réalisme et l'idéalisme seraient tour à tour justifiés, en étant limités à une conception particulière du monde. En un sens, cette solution est exacte : il y a, dans le monde extérieur, un élément invincible à l'idéalisme, et c'est la forme d'extériorité sans laquelle toute notion d'objet, toute idée de perception disparaît; il y a de même, dans le système de la science, un élément invincible à toute tentative de réalisme, et c'est la forme d'intériorité sans laquelle toute notion de science et toute idée d'intelligibilité disparaît. Le fait de la perception entraîne le réalisme; l'existence de la science implique l'idéalisme. Mais, en un autre sens, cette solution est incomplète; car ce qui fait du monde perçu une réalité extérieure, ne peut être considéré comme une chose en soi et devenir un absolu; le donné est une forme, et c'est l'élaboration intellectuelle de ce donné qui en fait un monde, ainsi que l'a vu l'analyse idéaliste. Et inversement, l'univers de la science, idéal dans son principe, ne peut se développer uniquement par

la vertu interne de ce principe; il doit se nourrir et s'accroître, ainsi que l'a vu l'analyse empiriste, d'emprunts faits à l'univers de la perception. En un mot, il y a dans l'œuvre totale de la perception assez de raison pour faire échec au réalisme; il y a dans l'œuvre totale de la science assez d'expérience pour faire échec à l'idéalisme. La solution est encore ici une solution humaine, c'est-à-dire un compromis. L'opposition de ces deux univers, sur laquelle nous venons d'insister, est une distinction abstraite qui est due aux catégories de la réflexion philosophique. En fait, ces deux univers ne sont pas distingués : ils sont sans cesse mêlés l'un à l'autre, et la vie intellectuelle, prise dans son intégralité concrète, établit entre eux un double courant grâce auquel la science donne de son intelligibilité à la perception, la perception de sa réalité à la science; et c'est pourquoi, en face du monde, le philosophe se sent tour à tour, comme par exemple Kant s'est senti, idéaliste et réaliste; l'homme est à la fois l'un et l'autre, et la spéculation, si elle veut ne rien sacrifier de ce qui lui est donné à comprendre, ne peut opérer qu'une œuvre de discernement critique.

Seulement, à peine est-il besoin de l'ajouter, la spéculation n'est pas le tout de l'homme; au delà de la spéculation commence la vie. Il se peut que l'action résolve le problème laissé en suspens par la réflexion, et qu'elle mette l'unité là où la réflexion n'a vu que des oppositions. C'est ce qui arrive en effet : l'activité de l'homme vis-à-vis de l'univers, c'est, au sens large du mot, l'industrie; or l'industrie transforme l'univers en l'adaptant progressivement aux conditions d'intelligibilité définies par la science; elle substitue peu à peu à la nature des choses une nature artificielle du laboratoire. Cette nouvelle nature n'est pas sans doute absolument transparente pour l'esprit; les éléments dont elle est faite, sont encore obscurs et mal analysés, et il y aura toujours pour l'homme quelque progrès à accomplir dans la pénétration des premiers éléments des choses; mais, du moins, une fois ces éléments donnés, l'homme peut connaître exactement les lois de leur groupement, en prévoir les conséquences; il les réalisera dans la mesure où il les aura comprises et voulues, et ainsi il se sera donné une nature toute pénétrée de raison; il aura, dans les limites de son intelligence et de sa puissance, opéré une véritable création. C'est ainsi que la présence du paratonnerre modifie le cours d'un orage, que la multiplication des courants électriques, par exemple l'établissement d'un réseau téléphonique, modifie dans une contrée le régime météorologique; c'est ainsi

que l'application des lois de l'hérédité permet de transformer les espèces animales, ou même les races humaines. Comme l'avait si nettement indiqué Descartes, il est impossible de concevoir un obstacle ou une limite au progrès de l'industrie humaine. Or, tant qu'il y aura progrès, l'activité de l'industrie suffira pour attester, avec autant de force qu'aucune démonstration philosophique, qu'il y a bien pour l'homme deux univers, celui qu'il comprend et celui qu'il voit; puisqu'il lui est toujours possible d'adapter celui-ci à celui-là, c'est qu'ils sont distincts et donnés à part. Au terme seulement de cette adaptation, s'il est permis même d'espérer qu'il soit jamais atteint, ce qui est vrai en vertu de son intériorité apparaîtra comme réel en vertu de son extériorité; nécessité logique et réalité donnée seront termes univoques, et, comme le voulait Spinoza, il n'y aura qu'une modalité du jugement.

CHAPITRE V

LES MODALITÉS DE LA COPULE DANS LES JUGEMENTS D'ORDRE PRATIQUE

Remarques préliminaires.

Nous avons jusqu'ici borné notre analyse aux jugements d'ordre théorique, et nous avons, dès le début de notre recherche, donné de cette restriction une raison générale : c'est que l'analyse, étant elle-même un procédé purement théorique, ne pouvait trouver un objet qui lui fût approprié qu'à la condition de se maintenir sur le terrain de la spéculation. Mais, si c'était un postulat nécessaire à l'investigation systématique de considérer le monde de la théorie comme formant un tout et comme se suffisant à lui-même, ce postulat n'en repose pas moins sur une abstraction : en réalité, l'homme n'est pas un être uniquement spéculatif, et la connaissance n'est dans la plupart des cas qu'un moyen pour l'action. Dès lors, puisque la vérité d'une conception philosophique ne comporte guère d'autre critérium que l'intégralité de son application, il est nécessaire qu'après avoir poursuivi et achevé notre première série d'analyses comme si le monde de la pratique n'existait pas, nous y reportions notre attention, et que nous nous demandions dans quelle mesure il est légitime de transporter à l'ordre pratique les principes et les conclusions générales de l'analyse que nous venons de tenter dans l'ordre théorique.

Nous n'avons pas à déduire les jugements pratiques, ni même à prouver *a priori* leur existence; la spéculation doit accepter l'action comme une donnée qui, par nature, lui est irréductible et la dépasse. Or, pour tout être qui pense, l'action est liée à une pensée, c'est-à-dire que l'état actuel du sujet comporte une repré-

sentation de l'acte futur ou, plus exactement, de l'état futur qui sera pour le sujet le résultat de l'action, et une affirmation de cet état futur comme *devant être*. Ce *devant être* est ici entendu dans le sens le plus large : il ne signifie pas plus obligation morale que tendance irrésistible ou choix réfléchi, il exprime uniquement l'adhésion du sujet à telle ou telle conception, l'acceptation de l'acte. On peut donc dire que ce *devant être* correspond à la démarche décisive par laquelle le sujet passe à l'acte, et qui est la décision même; par suite, il représente exactement pour nous la force pratique de la pensée. Le jugement qui affirme un acte comme *devant être* est un jugement pratique, de la même façon qu'un jugement qui affirme un objet comme *étant* est un jugement théorique. En fait, dans la plupart des langues, le mot qui désigne le jugement logique a d'abord été employé dans un sens pratique, ce qui semble indiquer que c'est la nécessité de prendre parti dans les affaires de la vie, de se décider, qui aurait fourni à l'homme la notion de jugement proprement dit. Étudier le jugement pratique, ce ne sera donc pas pour nous isoler dans la conscience ce qui est proprement intelligence, pour l'opposer à ce qui est volonté. La question obscure — et peut-être vaine — des rapports entre l'intelligence, supposée faculté de combinaison, et la volonté, supposée faculté d'action, se trouve ainsi écartée. L'état d'esprit et l'acte de volonté ne sont plus deux réalités distinctes qui seraient l'une par rapport à l'autre cause et effet; ce seraient deux façons de comprendre une même réalité, la décision de la volonté, qui peut être interprétée, soit dans son rapport avec l'activité intellectuelle, et c'est le jugement, soit dans son rapport avec le mouvement de l'organisme, et c'est l'action. Dès lors, nous possédons pour étudier le jugement pratique une donnée comparable en tout point à l'expression verbale du jugement théorique, c'est l'acte. Pour saisir le jugement pratique, il s'agira, non pas de reconstituer par l'observation de conscience le travail de la délibération, de fixer la part qui appartenait à l'intelligence dans la détermination, mais, l'acte étant donné, de demander à l'analyse de nous fournir l'affirmation qu'il manifeste au dehors. Peu importe d'ailleurs que dans l'esprit de l'agent l'affirmation soit implicite ou explicite, puisqu'un jugement inconscient ne diffère pas essentiellement d'un jugement conscient. Tout acte d'un être raisonnable, du moment qu'il correspond à une pensée, tombe sous la juridiction de la logique. De même que toute croyance à l'être supposait un jugement dont nous avions à définir la nature et la valeur, de même tout acte suppose un jugement

dont la logique de la pratique doit déterminer la nature et la valeur.

Quel sera, dans le jugement pratique, l'élément essentiel sur lequel devra porter l'analyse logique? Moi, dans mon état actuel, j'affirme un état futur comme devant être. Le sujet est donc toujours individuel, puisque tout acte est l'acte d'un individu. Entre ce sujet et l'état futur un lien est établi par la copule pratique dont le *devant être* est l'expression générale. Reste à déterminer le sens de ce *devant être*. Or tout acte est réel en tant qu'acte, comme toute affirmation est réelle en tant qu'affirmation. Mais une affirmation prétend poser, en outre de sa propre réalité, la vérité de ce qu'elle affirme, l'harmonie entre la copule qui exprime l'être et l'objet qui existe. De même, le jugement pratique prétend que cet acte nous donnera ce que nous en attendons, qu'il y a harmonie entre le motif d'agir et le résultat de l'action, et c'est cette harmonie qui définit la bonté du jugement pratique. La bonté est ici une qualité logique : quelque appréciation morale qu'il comporte, un jugement pratique est bon quand l'acte qu'il détermine est adapté au but poursuivi par l'agent. A la question que nous avons posée dans l'ordre théorique : l'affirmation de l'être comporte-t-elle une satisfaction pour l'homme qui cherche la vérité? correspond la question que nous posons dans l'ordre pratique : l'affirmation de l'acte comporte-t-elle une satisfaction pour l'homme qui cherche le bien, son bien? La logique de la pratique ne peut connaître d'autre chose que de cette adaptation du moyen au but, de cette finalité. De même que la logique de la connaissance ne crée aucun jugement, mais, réfléchissant sur la forme de ces jugements, fait la critique de leur rapport à la vérité, de même, la logique de l'action se borne à réfléchir sur la forme des jugements pratiques et fait la critique de leur rapport au bien. Tout jugement pratique prétend apporter à l'homme une satisfaction partielle ou totale; c'est cette prétention qui donne au *devant être* sa signification. Or quelle est la valeur de cette satisfaction? quelle est la légitimité de cette prétention? Le problème ainsi posé s'appellera, par analogie avec le problème théorique, problème de la modalité des jugements pratiques, et il est clair qu'il comporte les mêmes catégories. Le jugement pratique a pour modalité la nécessité, quand il porte en lui les conditions de la satisfaction; la réalité, quand il y conduit par le développement naturel de l'activité individuelle; la possibilité, quand, les conditions de cette satisfaction échappant au pouvoir de l'agent, elle est due à une coïncidence indépendante de l'affirmation elle-même.

Si nous avons réussi à saisir dans la copule, dans le *devant être*, ce qui fait le caractère pratique du jugement, et à poser le problème essentiel de la logique de l'action dans les mêmes termes que le problème essentiel de la logique de la connaissance, il n'en subsiste pas moins entre les deux problèmes une différence fondamentale, et qui éclate dès qu'il s'agit, non plus de poser, mais de résoudre le problème de la modalité pratique. En effet, nous pouvions, raisonnant sur les formes générales du jugement, dégager les principes qui étaient les raisons de toute affirmation, de toute copule, ce que nous avons appelé le verbe. Mais l'acte, précisément parce qu'il est un acte, irréductible à la pure spéculation, ne se prête pas à une analyse *a priori*. S'il est possible à la logique pure de poser la forme d'intériorité et la forme d'extériorité indépendamment de tout contenu rationnel et de toute expérience, c'est qu'elles sont les conditions logiques de toute activité rationnelle et de toute expérience; mais la loi morale ou le développement de la volonté ne sont, pour la logique, que des données, extérieures à la réflexion analytique. Prétendre en marquer *a priori* les caractères, ce serait mettre à la base de nos études des généralisations hasardeuses et dépourvues de toute valeur philosophique. C'est pourquoi la logique de la pratique ne saurait être le fondement d'une investigation méthodique; c'est seulement une fois que l'analyse critique a pris possession du domaine de la théorie, que nous avons le droit de nous demander si les principes qu'elle a établis ne peuvent projeter quelque lumière sur le domaine de l'action. En un sens, l'étude de la modalité des jugements pratiques ne fait pas partie intégrante de la doctrine de la modalité; elle pourrait être inexacte sans altérer la vérité de celle-ci, qui se fonde sur des principes intrinsèques et doit se suffire à elle-même; mais elle en est peut-être une application, qui en attestera la fécondité. Nous sommes ainsi amené à former l'hypothèse suivante : les formes du verbe, qui nous ont apparu comme les raisons de l'affirmation théorique, ne peuvent-elles être aussi considérées comme les raisons de l'affirmation pratique, et ne peuvent-elles nous servir de base pour l'analyse des modalités pratiques? Cette hypothèse repose sur l'analogie. Or, si l'analogie s'est manifestée dans l'histoire des sciences comme un ressort fécond pour la découverte des lois de la nature et la formation de théories générales, alors qu'elle ne repose que sur la croyance à l'unité de la nature qui plaît à la raison sans être susceptible de démonstration rationnelle, combien n'est-elle pas plus légitime, quand elle est appliquée au monde intérieur

dont l'unité nous est perpétuellement attestée par l'existence même de notre conscience? Nous avons le sentiment profond de l'unité de notre être; toute doctrine qui rompt cette unité, qui divise la raison en deux facultés d'inégale valeur, raison spéculative et raison pratique, nous semble suspecte, parce qu'elle répugne à notre expérience intime, non moins qu'à notre besoin de comprendre. De pareilles conceptions, celle de Kant par exemple, peuvent être très utiles parce qu'elles révèlent un désaccord entre telle façon particulière d'envisager la pensée et telle façon particulière d'envisager l'action; mais il nous semble difficile de leur accorder une valeur définitive, parce qu'il est bien peu vraisemblable que la nature de l'homme soit différente quand il se borne à connaître et quand il tend à agir. Dans un cas comme dans l'autre, l'esprit humain paraît le même, et les lois qui le régissent doivent être de même ordre.

Mais pour que cette hypothèse soit admise à titre d'hypothèse, encore faut-il l'entendre. En quel sens la forme d'intériorité et la forme d'extériorité seront-elles les raisons des modalités pratiques? Il est clair que nous ne pouvons concevoir ces formes, soit comme l'unité de deux idées, soit comme l'extériorité d'une chose à une idée; il n'y a pas ici en présence deux idées, ni même une chose et une idée. Mais il y a d'un côté un état actuel du sujet, et de l'autre un état futur. L'état actuel, c'est l'idée, le motif d'agir; l'état futur, c'est le résultat, la satisfaction, obtenue ou non. La valeur de l'affirmation pratique consistera donc dans le rapport de la satisfaction à l'idée. L'acte peut-il être tel qu'il enferme en lui sa propre satisfaction, si bien que l'agent ne demande pas à son action autre chose que d'avoir agi? la justification de l'acte serait inhérente à l'acte, comme dans le jugement purement intelligible la raison d'être est intérieure à la synthèse qui constitue le jugement. Ou, au contraire, la satisfaction réside en quelque chose d'extérieur à l'acte, comme l'être affirmé par le jugement d'existence est au delà du jugement lui-même. Le principe décisif de l'activité, ce serait dans un cas l'idéal d'unité, et dans l'autre une sorte de choc qui pousserait l'être vers le dehors. Nous agissons pour exprimer dans notre acte la loi interne de notre activité spirituelle, ou pour réaliser en nous une condition qui n'y est pas donnée actuellement, qui dépend de circonstances extérieures. Et ainsi la modalité du jugement peut être rapportée à deux formes différentes : forme d'intériorité et forme d'extériorité, par suite aussi à la forme complexe issue de leur mélange.

L'opposition fondamentale à laquelle nous aboutissons ainsi se

rapproche singulièrement de l'alternative par laquelle les plus grands moralistes ont défini le problème de la vie morale : préjugés extérieurs ou réflexion interne, dit Socrate; ce qui est hors de nous ou ce qui est en nous, disent les Stoïciens; nécessité externe, c'est-à-dire esclavage, ou nécessité interne, c'est-à-dire liberté, dit Spinoza; hétéronomie ou autonomie, dit Kant. Ces rapprochements historiques n'ajoutent rien sans doute à la valeur intrinsèque de notre hypothèse; du moins suffisent-ils pour en écarter dès l'abord tout soupçon de paradoxe. La véritable confirmation, nous devons la demander à l'analyse des jugements concrets qui correspondent aux actions de l'homme; car nous serons là en présence de réalités comme la douleur, le désir, la passion, la volonté, la charité, le droit; or, si ces réalités ne comportent guère de définitions incontestables et objectives, au moins les caractères généraux en peuvent-ils être décrits avec assez de précision et de sûreté pour permettre le contrôle et la critique des principes abstraits que nous essayons de leur appliquer. Peut-on, sans en altérer la nature, considérer le développement de l'activité pratique comme parallèle au développement de la connaissance théorique? C'est le fait qui répondra. Ce n'est pas à dire que nous en espérions une réponse absolument claire et décisive. Il se pourra qu'entre l'ordre des jugements théoriques et l'ordre des jugements pratiques l'étude de la modalité révèle une symétrie poussée assez loin dans le détail; mais il est évident que nous ne l'aurions pas trouvée si nous ne l'avions d'abord supposée, et il n'est pas aisé de distinguer entre la symétrie réelle qui est dans la nature des choses, et la symétrie factice qui est due à un artifice d'exposition. Pourtant il faut se résigner à ce cercle; il est inévitable, du moment que les conditions de l'activité ne peuvent se prêter à une analyse *a priori* comme les conditions de l'intelligibilité. D'ailleurs, la symétrie, que Kant et ses successeurs ont discréditée par l'usage plus qu'étrange qu'ils en ont fait parfois, est moins pour nous un principe de déduction qu'un moyen d'épreuve. Si la raison humaine est avant tout unité, si c'est une même raison par suite qui, suivant la façon dont on la considère, se présente comme raison spéculative ou comme raison pratique, alors ce qui est vrai de l'ordre théorique ne peut manquer d'être vrai dans l'ordre pratique : tout défaut de symétrie attesterait, et révélerait, une erreur dans les principes ou une lacune dans l'analyse. La symétrie continue, si elle n'est pas une preuve suffisante, est du moins une confirmation indirecte d'un système; elle lui assure cette cohérence interne sans laquelle il n'y a pas de vérité

philosophique. C'est pourquoi, sans nous dissimuler les difficultés de l'entreprise, sans nous laisser tromper par l'aspect systématique qu'implique la méthode même de notre investigation, nous devons essayer d'appliquer aux jugements de l'ordre pratique les modalités du verbe, telles que l'analyse *a priori* des conditions de la connaissance nous a permis de les déterminer. Si les hommes, pour la plupart et dans la plupart des cas, emploient l'effort de leur intelligence à diriger leur conduite, ce serait altérer d'une façon singulière l'étude de l'intelligence que d'en borner la fonction à la constatation ou à la compréhension de ce qui est.

I. — L'automatisme.

Puisque nous étudions les jugements d'ordre pratique dans le cadre que nous fournit l'analyse des jugements théoriques, nous devons nous poser d'abord cette question : la forme de l'extériorité suffit-elle pour y déterminer un jugement réel? La réalité d'un jugement pratique lui vient, non de ce qu'il est conscient, mais de ce qu'il est efficace. Or, puisque le seul signe de cette efficacité, c'est le mouvement de l'organisme, il paraît légitime de faire correspondre à tout mouvement de l'organisme un jugement pratique ; si, de plus, on prend la vie de l'organisme dans la pureté et la spontanéité de son développement, elle se réduit à une série de mouvements distincts qui se déterminent nécessairement les uns les autres, et sont, par conséquent, extérieurs les uns aux autres. Le jugement de pure extériorité sera donc l'expression naturelle de l'activité automatique de l'organisme, et ce jugement ne pourra manquer d'avoir pour modalité la réalité, puisque la notion même d'automatisme implique qu'il n'y a point d'intermédiaire entre le jugement et l'acte ; il sera, d'une façon absolue, le jugement de réalité. Le jugement qu'on suppose ici serait ainsi l'équivalent, dans l'ordre pratique, du jugement immédiat et primitif dont Victor Cousin avait tenté d'établir l'existence dans l'ordre de la théorie ; il suffirait de rappeler la métaphysique de M. de Hartmann pour attester que l'hypothèse n'en est pas une pure fiction.

Sans doute, il est nécessaire de concevoir l'activité de l'organisme comme la manifestation d'une activité psychique ; car il ne nous est pas permis de comprendre la vie, ou même l'existence d'une façon générale, sans y introduire l'esprit ; tout homme se contredit, ou plutôt se suicide, qui pose avec sa pensée une autre réalité que cette pensée elle-même. Mais la question précise qui

se présente à nous, c'est de savoir si l'activité interne que manifeste la vie, peut être assimilée à un jugement. Or la condition nécessaire pour qu'il y ait jugement, et un jugement auquel on puisse assigner une réalité pratique, c'est qu'il y ait détermination, c'est-à-dire qu'on puisse retrouver dans l'acte psychique tout ce que le mouvement corporel comporte lui-même de détermination. Or comment une détermination de cette nature pourrait-elle naître au sein de l'activité automatique? Ce qui caractérise l'automatisme, c'est que chaque moment de la vie organique y est extérieur au moment précédent dont il est la résultante nécessaire, les actes psychiques qui correspondent à ces mouvements devront donc être, eux aussi, purement extérieurs les uns aux autres; chaque moment y exclura le précédent, et aucun pris à part ne contiendra en lui l'idée de cette dépendance qui est pourtant leur véritable raison d'être. Les phénomènes de la vie offrent sans doute une liaison nécessaire, et même une harmonie logique, mais c'est au savant qui en considère l'ensemble; celui qui ne fait que vivre et se laisser vivre, ne sait ce que c'est que la vie, car c'est précisément le propre caractère de cette vie spontanée, que chaque moment s'y absorbe et s'en épuise dans son extériorité, qu'il n'est plus rien au delà de l'instant présent. Il n'y a pas plus de raisonnement dans le mécanisme de la digestion que dans l'évolution latente d'une maladie, où l'être se trahirait et se détruirait lui-même. Dès lors, la réalité psychique que manifeste le mouvement de l'organisme ne saurait être distinguée de ce mouvement, et posée à part comme un jugement pratique; il n'y a pas là de place pour un *devant être*, pas plus que le sentiment indéterminé de l'existence ne suffit, dans l'ordre théorique, à fonder une affirmation réelle de l'être.

Et, dans un cas comme dans l'autre, les déductions abstraites de la logique se trouvent confirmées par des observations significatives. La catalepsie, qui réalise cette extériorité mutuelle des actes psychiques que nous supposons ici, manifeste également l'absolue indétermination de la conscience, son entière absorption dans le mouvement organique. Tant que l'activité du corps demeure organique, il n'y a pas de jugement pratique; et c'est ce qu'atteste encore l'étude, si incomplète qu'elle soit jusqu'ici, de l'activité instinctive. L'instinct suppose un effort psychique de coordination et d'adaptation; puis, par la perfection même de cette adaptation et par la répétition de séries d'actes identiques, l'instinct devient un mécanisme de plus en plus inconscient et fatal, jusqu'à la période d'automatisme absolu où la pensée qui

reliait les uns aux autres les différents moments de l'acte instinctif et en a fait un système, s'en est complètement retirée. Alors même qu'elle ne correspond plus à aucune fin réelle, la série des mouvements consécutifs s'accomplit nécessairement : l'abeille dont on a troué la cellule continue à y déposer son miel. Ce que l'instinct devient presque sous nos yeux, il n'est pas téméraire de présumer que les actes constitutifs de la vie organique le sont déjà devenus; leur automatisme, aujourd'hui parfait, ne comporte plus de jugement réel, et c'est tout à fait légitimement que les sciences biologiques, laissant de côté la considération de la réalité psychique qui ne leur fournirait qu'un pur indéterminé, s'en tiennent à l'étude des mouvements corporels.

II. — La douleur.

Notre première analyse, si elle n'a pas abouti à une conclusion positive, a du moins fixé les conditions du jugement pratique. Le cours spontané de l'activité organique est l'automatisme pur; mais qu'un événement survienne qui interrompe le cours de cette activité, alors elle ne forme plus un tout homogène : l'effort interne, au lieu de s'épuiser immédiatement dans le mouvement externe, s'en distingue, et peut prétendre à une réalité propre. Le premier jugement pratique sera donc dû à une interruption dans la vie spontanée de l'organisme. Or cette interruption constitue d'une façon générale la souffrance physique avec laquelle il est constant que s'éveille la vie consciente ; le premier jugement pratique naît de la douleur, ou plus exactement, il est la douleur même. Sans doute, cette conception de la douleur est contraire à la notion vulgaire, créée peut-être par les habitudes du langage, suivant laquelle la douleur est un fait donné dans la conscience générale, qui peut y être distingué des autres faits et qui sera affirmé, à titre de sensation, comme l'objet d'un jugement théorique. Mais comment déterminer ce prétendu fait interne? Dès que l'analyse s'y applique, le contenu s'en évanouit, et il ne restera plus qu'à reconnaître avec certains physiologistes contemporains, que toute la réalité de la douleur consiste dans les mouvements de l'organisme : thèse paradoxale, qui disparaît avec le postulat dont elle est la conséquence. La douleur n'est pas un fait; car la notion de fait est empruntée à la représentation de l'univers matériel : un véritable jugement de fait est celui qui se donne un objet comme extérieur à l'esprit. Il ne suit nullement

de là qu'elle n'ait aucune existence spirituelle : qui dit existence spirituelle, dit activité. La douleur est un effort pour agir, ou plus exactement pour réagir; elle n'est pas sans relation avec l'organisme, mais elle exprime « ce qui va s'y produire, ce qui tend à s'y passer[1] »; le jugement qui la traduit ne constate pas une vérité, il dicte une action; c'est un jugement pratique. Il y a dans la douleur quelque chose de primitif et d'irréductible, qui fait qu'elle s'impose irrésistiblement à l'être; c'est un *devant être* immédiat, tout à fait comparable au *Cela est* qui est caractéristique de la perception actuelle. Tout être qui souffre affirme la suppression de son état actuel; il fait effort pour sortir de cet état, c'est-à-dire qu'il cherche en dehors de lui sa satisfaction. La valeur logique de l'affirmation, sa bonté, dépend donc du dehors; et c'est pourquoi la forme de l'extériorité nous apparaît comme le fondement du jugement de douleur.

Or, entre l'effort impliqué dans la douleur et sa satisfaction extérieure, la liaison est-elle immédiate? en d'autres termes, le jugement de douleur a-t-il pour modalité la réalité? Il faudrait pour cela que le monde extérieur fût si bien adapté à notre tendance individuelle que l'acte issu du jugement pratique réalisât effectivement ce qu'affirme le jugement, la suppression de l'état douloureux. Mais il serait bien superflu de faire voir qu'il n'en est rien : l'effort pour mettre fin à une douleur ne se confond pas avec le pouvoir d'y parvenir; entre l'un et l'autre, il y a toute la distance qui sépare le spasme du malade de la science du médecin. Tout ce qu'enveloppe en elle-même la douleur, c'est, trop souvent, une agitation qui est stérile, ou même qui ne fait que renforcer le mal. Et il en est de même pour le plaisir, du moins sous sa forme immédiate de plaisir physique : il est fonction d'un organisme qui sans cesse s'épuise, et sans cesse a besoin de se renouveler. Aussi la tendance à prolonger l'état actuel, qui constitue le jugement pratique de plaisir, symétrique au jugement de douleur, peut-elle se tromper et se contredire elle-même : l'habitude, ou la continuité, détruit le plaisir. Les jugements pratiques, qui correspondent à une émotion simple, ne peuvent donc garantir la vérité de l'acte qu'ils entraînent. Il n'y a pas de liaison directe entre le *devant être* et ce qui est par suite de l'action. Tout plaisir n'est pas bon, toute douleur n'est pas bonne, au sens où l'entendent les optimistes, c'est-à-dire que l'effort impliqué par le plaisir ou par la douleur n'est pas nécessaire-

1. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 25.

ment dirigé dans le sens de la satisfaction individuelle. La souffrance peut être inutile, il y a une douleur absolue que rien ne compense, que rien ne justifie. Bref, l'affirmation d'un besoin ne crée pas l'objet qui mettra fin à ce besoin; voilà le fait fondamental de la vie humaine. que nous exprimons en disant que la modalité du jugement pratique qui correspond à une émotion simple, est la possibilité.

III. — Le désir.

De même que l'affirmation initiale de l'être laissait indéterminée la nature du réel, de même la tendance initiale ignore l'objet auquel elle tend, et elle est condamnée, par suite, à demeurer incertaine du succès; pour que l'action puisse être définitivement bonne, il faut qu'elle se détermine son but, il faut que le jugement pratique se fixe un objet dont la possession serait pour l'agent une cause de satisfaction. Or il est aisé de dire comment s'accomplit ce progrès dans la détermination. Les tendances initiales engendrent des mouvements de l'organisme qui ont leur retentissement sur l'état interne du sujet, qui y provoquent des changements; en même temps qu'ils sont éprouvés comme agréables ou douloureux, ces changements sont associés à l'absence ou à la présence des objets extérieurs par rapport auxquels se caractérise le mouvement de l'organisme. De là, conformément à la loi fondamentale de l'esprit, un travail de fusion et d'unification qui substitue à ces expériences partielles un souvenir moyen, plaisir uniforme ou douleur uniforme, et ce souvenir deviendra caractéristique de l'objet auquel la tendance est liée. Le plaisir sera devenu le plaisir de quelque chose, et le jugement pratique, issu de ce plaisir, affirme la chose comme *devant être*, c'est-à-dire comme désirable; ainsi se forme le jugement pratique de désir — et le jugement symétrique d'aversion.

Un tel jugement pratique peut prétendre à la réalité. Il a un but déterminé, un objet qui existe indépendamment de l'esprit; cette existence indépendante semble garantir la réalité pratique de l'effort interne. Le désir est dans l'homme; mais son objet est posé comme désirable en soi. Le *devant être* ne correspond plus à une aspiration vague et qui se crée un but peut-être imaginaire; elle affirme une satisfaction qui se trouve dans une chose comme une qualité intrinsèque de cette chose. Or cette prétention du jugement de désir à la réalité peut-elle se justifier?

Sans doute, pour la plupart des hommes, le désir est une force qui ne dépend pas d'eux, qui, au contraire, s'impose à eux comme une contrainte externe. En affirmant leur désir, ils suspendent leur satisfaction à la possession d'une chose; ils se croient assurés, s'ils la possèdent, de goûter un plaisir déterminé et qui demeure identique à lui-même, quel que soit d'ailleurs l'état général de leur conscience. Leur plaisir serait une conséquence nécessaire de la chose, il serait aussi extérieur et aussi objectif que la chose elle-même. A l'uniformité du désir correspondrait l'uniformité du plaisir. Mais il est clair que cette conception du vulgaire est une illusion : seul, l'état interne fait la réalité du plaisir, l'identité des circonstances extérieures n'entraîne nullement l'identité des états de conscience. De là les conditions parfois étranges dans lesquelles se déploie l'activité humaine : les désirs survivent au plaisir : alors que leur satisfaction ne peut plus nous procurer une jouissance sincèrement et profondément sentie, nous n'en persistons pas moins, soit habitude, soit esprit d'imitation, à affirmer ces désirs comme réels en nous; ce n'est qu'après coup, par une réaction du jugement pratique sur ce qui en aurait dû être le principe, et qui est comme une suggestion de nous-même à nous-même, que nous nous donnons une partie du plaisir auquel nous nous attendions et qu'ainsi nous justifions dans quelque mesure l'illusion dont nous étions dupes. Aussi n'arrive-t-il pas toujours que cette illusion se dissipe; de même que, dans l'ordre de la connaissance théorique, une certaine attention était nécessaire pour retrouver sous la généralité du prédicat la réalité particulière qui y était exprimée, pour rétablir les nuances originales et franches de la sensation initiale contre les couleurs fondues et affadies de la vision moyenne, de même il faut un effort d'analyse pour reconnaître sous l'intensité du désir la faiblesse du plaisir réellement ressenti, et se dégager du joug que le jugement pratique imposait à l'être intérieur. De cet effort tous les hommes ne sont pas également capables. Que d'existences s'épuisent en vain à la poursuite des choses appelées les plaisirs, qui témoignent de l'impuissance du jugement de désir à justifier de sa réalité pratique!

Cette impuissance que l'expérience de la vie manifeste si clairement ressort avec non moins d'évidence des conditions logiques du jugement de désir, telles que nous les avons définies. Ce jugement pose son objet comme désirable en soi, indépendamment de l'aspiration interne, et il se croit en droit d'y chercher le fondement extérieur de sa légitimité. Mais ce ne peut être là

qu'une apparence, et une apparence illusoire; puisque l'objet du désir est déterminé par l'unification d'une série d'expériences, il est nécessairement relatif à l'esprit; il ne soutient pas et ne légitime pas le *devant être*; c'est le *devant être* qui lui communique de sa force pratique. Si la réalité pratique de la copule avait déjà, dans le jugement initial, besoin d'une justification, il ne la trouvera certes pas dans un objet qui n'existe que par elle : le jugement pratique de désir a encore pour modalité la possibilité.

IV. — L'utilité.

Le *devant être*, affirmé dans le désir, n'entraîne pas forcément une réalité pratique; tout désir n'est pas immédiatement satisfait. L'échec peut ne pas détruire le désir, mais provoquer tout au contraire un nouvel effort d'intelligence pour rattacher au désir initial une série d'actions qui concourent à le satisfaire. La possession de l'objet est le but : par rapport à ce but se coordonneront différents jugements pratiques qui exprimeront autant de moyens. Qui veut la fin veut les moyens : le *devant être* qui crée le désir initial, affirme également comme désirables toutes les démarches utiles à le satisfaire. La modalité des jugements d'utilité devra donc s'expliquer par l'effort de coordination systématique qui, de la pluralité de ces jugements pratiques, forme une unité, et par là fait participer cette pluralité à la réalité d'un jugement unique auquel elle est suspendue. Or ce jugement unique est lui-même un jugement d'extériorité. En agissant sous la catégorie d'utilité, l'homme n'est pas en état de rendre absolument raison de sa propre activité; l'utilité qu'il affirme n'est vraie qu'en fonction d'un désir dont la réalité pratique, ou puissance de satisfaction, peut être contestée; le jugement d'utilité demeure donc hypothétique. Ainsi, du jugement de désir au jugement d'utilité qui en est la conséquence, l'affirmation pratique n'a rien gagné en réalité; tout au contraire, à mesure qu'elle insère plus d'intermédiaires entre l'état actuel et l'état futur auquel elle aspire, elle risque de s'éloigner davantage de son objet.

Et c'est ce qui arrive en fait : lorsqu'un jugement d'utilité conduit à une série d'actions particulièrement laborieuses et longues, toute l'activité de l'homme s'absorbe dans cette série d'efforts continus, qui devra nécessairement s'isoler dans l'âme et constituer pour l'homme un but indépendant; la recherche du moyen reculera dans l'ombre la notion de la fin jusqu'à s'y substituer com-

plètement. Ainsi se forme un désir nouveau où l'âme renonce à la possession du plaisir, qui était le fondement de son désir premier, pour se satisfaire dans la possibilité abstraite d'une jouissance dont volontairement elle se prive. La raison est à l'origine de telles passions, puisque le moyen est rationnellement lié à la fin; mais le *devant être* émanant du jugement initial, après s'être communiqué à la série des moyens, s'est concentré sur l'un de ces moyens, à l'exclusion du but qui était pourtant la raison de sa force pratique. Le type de ces passions à la fois logiques et aveugles, tyranniques et chimériques, est l'avarice parce que la nature toute matérielle de son objet en fait mieux voir l'absurdité fondamentale, qui ne l'empêche pas d'être la plus fréquente, et peut-être la plus indéracinable, des passions humaines. On comprend donc que, suivant la remarque de M. Renouvier [1], ce soit devenu un lieu commun chez les psychologues de l'école empirique de comparer la genèse des idées de bien et de mal au développement de l'avarice, et d'expliquer l'une par l'analogie de l'autre. Mais ce que l'on comprend moins, c'est qu'ils se soient prévalus de cette analogie comme d'une justification pour la morale utilitaire. Ne leur montrait-elle pas pourtant, et de la façon la plus éclatante, à quel point l'âme s'égarait à faire de l'utilité le but unique de son activité, et combien elle s'éloignait en réalité de la cause véritable qui inspirait ses démarches? Comment le même Stuart Mill, qui a démontré que le travail de coordination opéré par l'esprit sur les sensations est incapable de conférer à la représentation du monde extérieur une réalité que les éléments ne posséderaient pas eux-mêmes, n'a-t-il point reconnu que tout travail du même genre accompli sur les plaisirs et les peines ne pouvait aboutir à une véritable réalité pratique, et que le critérium de l'utilité, tout comme l'existence du monde extérieur, devait demeurer, en bonne critique, une simple possibilité? Cela devrait paraître inexplicable, si on ne savait d'ailleurs à quelles contradictions est exposé l'esprit le plus logique en apparence, dès qu'il passe de l'ordre théorique à l'ordre pratique.

V. — La volonté.

En absorbant toutes les forces de l'homme dans la poursuite d'un objet extérieur, la passion conduirait à l'aliénation totale de

1. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. I, p. 167.

l'être dans une idée fixe. Mais en fait, et sauf les cas exceptionnels de monoïdéisme, l'homme est capable de réfléchir; la marque de la réflexion, c'est la conscience du but. L'homme qui agit avec la conscience du but de son action, sait ce qu'il veut, ou, plus exactement, il veut. Le jugement pratique normal est ainsi le jugement de volonté. Le *devant être* y correspond à un but dont l'être a pris conscience, et où il affirme après réflexion qu'il trouvera sa satisfaction. Dès lors, il semble qu'il n'y ait même pas lieu de contester la réalité pratique du jugement de volonté; il ne s'agit pas de se demander si, la volonté étant affirmée, il y a pour l'être une satisfaction à espérer; car cette satisfaction n'est pas différente de cette affirmation même. Quand le *devant être* exprime la volonté sincère et profonde de l'individu, c'est lui qui définit l'idéal de l'activité humaine. Tout homme aspire au bonheur; et le bonheur, n'est-ce pas de faire ce qu'on veut? La copule du jugement de volonté est ainsi constitutive du bonheur, et il suffira qu'elle soit posée pour que la réalité pratique du jugement soit posée du même coup.

Or, pour qu'une semblable conclusion fût admise, il faudrait que la volonté fût en nous une puissance primitive et créatrice. Alors l'affirmation du jugement pratique ferait surgir de toutes pièces le but de notre activité, nous serions maîtres de notre décision et maîtres de notre satisfaction. Mais une telle conception ne se justifierait ni en droit ni en fait. D'une part, la notion d'un libre arbitre planant au-dessus de toute raison d'agir, est une abstraction vaine: une liberté indifférente serait en même temps insignifiante. D'autre part, si on consulte impartialement l'expérience, l'oscillation qui accompagne la délibération volontaire ne peut être considérée par elle-même comme une exaltation de puissance; elle est, tout au contraire, embarras et confusion; si l'hésitation se prolonge, nous sommes oppressés comme par une menace d'impuissance. Mais, quand l'effort de notre attention a su dégager la solution qui nous semble l'expression intégrale de notre état actuel, quand notre indétermination cesse, alors nous avons pleinement le sentiment de vouloir, parce que notre décision correspond aux tendances profondes qui sont à la racine de notre être, parce que nous agissons enfin dans le sens de notre caractère, de notre nature morale. Qu'est-ce donc que cette nature, ou ce caractère? Ce n'est pas, sans doute, une chose donnée en dehors de notre volonté et qui en serait la cause; notre caractère ne se manifeste en réalité que par et dans notre volonté; au cours de cette transformation continue qui est la vie, notre nature se

fait sans cesse et se défait par l'effet même de notre conduite. Mais toujours est-il que cette nature ne se fait pas de rien ; notre volonté ne se crée pas elle-même par une sorte de génération spontanée. Ce qu'elle exprime, ce sont nos tendances, ou plutôt c'est leur ensemble, leur systématisation. La volonté est une œuvre d'unification, une œuvre de logique, non plus d'une logique exclusive, impétueuse et aveuglément systématique comme celle de la passion, mais, au contraire, d'une logique qui tend à la conservation totale de l'être et en englobe les différentes parties dans une large synthèse ; logique si subtile, si profonde, d'une telle plasticité que l'homme qui veut en ignore lui-même les calculs et les raffinements ; la coordination de ses intérêts et de ses passions s'établit spontanément en lui, et, tout inconsciente qu'elle est, elle n'en fait pas moins l'admiration du savant qui en étudie le mécanisme. L'homme le plus vulgaire déconcerte l'esprit le plus fin par l'opportunité et la cohérence de sa conduite, par l'entente qu'il a, sans le dire, sans le savoir peut-être, de sa situation vraie. « L'amour-propre, dit La Rochefoucauld, est plus habile que le plus habile homme du monde. » Le *devant être* impliqué dans le *Je veux* est donc un être logique : la copule résulte ici de l'activité intellectuelle qui ramène à l'unité d'un système cohérent la foule éparse et divergente des désirs. Grâce à cette coordination, l'individu est tout entier dans chacune de ses décisions ; ce qui donne sa signification profonde au jugement de volonté, c'est qu'il est adéquat à la personnalité totale de l'homme.

Dès lors, il est possible de dire en quelle mesure la réalité pratique peut être attribuée au jugement de volonté. Et en effet, si la volonté est comparable à un calcul, il est de l'essence du calcul de ne pas modifier la nature et les rapports mutuels des éléments dont il fait la synthèse ; la coordination des tendances ne change pas le caractère de ces tendances ; puisqu'elles poursuivent un but au dehors, la volonté tend, elle aussi, au dehors. La fin de nos actions, pour être devenue consciente, pour être acceptée délibérément par l'individu, n'en est pas moins demeurée la même. A la base de la volonté, subsiste l'effort primitif, irréductible, la douleur ; le développement spontané de l'activité humaine ne peut manquer de porter la marque de son origine : ce qu'il y a de plus profond en elle, c'est le besoin de satisfaction extérieure, c'est l'impuissance à se suffire à soi-même. La réalité pratique ne peut donc être inhérente au jugement de la volonté ; la satisfaction de la volonté, assujettie à des conditions qui ne dépendent pas de nous,

est un accident, une réussite. Sans doute la coïncidence de l'effort interne et des circonstances extérieures n'est pas purement fortuite; le courage, l'habileté, la possession de soi permettent à l'homme d'adapter le monde extérieur à sa volonté dans une certaine mesure. Mais cette adaptation demeure toujours provisoire et précaire; les lois du développement individuel et les lois de l'univers ne sont pas du même ordre; l'harmonie qui peut exister entre elles n'est pas fondée en raison; c'est une rencontre heureuse qui n'a rien de nécessaire. Au fond il y a inadéquation, disproportion entre la forme de la volonté et le contenu, entre la puissance d'unification qui pose le but et la forme d'extériorité qui en fait la réalité. N'est-ce pas le caractère le plus frappant du spectacle que la vie humaine offre à la méditation du philosophe, que cette disproportion sans cesse croissante, ce contraste parfois saisissant entre l'énergie de l'effort, les dépenses d'intelligence, les fatigues, la patience mises en œuvre pour atteindre le but, et, d'autre part, le peu de valeur intrinsèque de ce but, la déception misérable qui se cache dans le succès lui-même? « C'est une chose déplorable, dit Pascal, de voir tous les hommes ne délibérer que des moyens, et point de la fin. » Et l'on sait avec quelle éloquence Schopenhauer a développé cette observation profonde et en a tiré toute une conception de la vie humaine : une intelligence condamnée à ce labeur sans fin de servir une volonté de vivre absolument inconsciente et absolument vaine. Un Napoléon fait l'admiration de ses contemporains par la grandeur et la hardiesse de ses conceptions, plus encore par l'énergie qui en assure le succès; il s'affirme maître de lui comme de l'univers; mais ce génie est asservi à des passions qui lui assignent un but chimérique et stérile; il s'épuise à nourrir une ambition qui ne sera jamais assouvie, qui jamais ne lui donnera de satisfaction. Tel, le Pyrrhus de la conversation symbolique avec Cinéas, qui se prépare à soumettre le monde afin d'avoir le droit de se reposer en Epire. L'union chez le conquérant du génie par lequel il conquiert et de la folie qui le pousse à conquérir éclaire d'un jour frappant la vie de tout individu qui est condamné, en raison de son individualité même, à être, jusque dans la destinée la plus humble, un conquérant au petit pied.

En résumé, de même que, dans l'ordre théorique, il était impossible de ne pas considérer l'univers comme une construction due à l'effort intérieur de l'activité intellectuelle, et impossible en même temps de ne pas conférer à cet univers une réalité dont le principe fût extérieur à l'individu, puisque l'individu semble enve-

loppé dans cet univers comme s'il en faisait partie, de même, dans l'ordre pratique, il est à la fois impossible de ne pas faire de la décision volontaire le résultat de la concentration logique des tendances intérieures, et impossible de ne pas chercher en dehors de la volonté l'origine des forces concentrées, impossible d'expliquer entièrement le but de l'activité par une synthèse qui n'est ici qu'un moyen. Or, à cause de cette dualité dans les principes du jugement, l'univers ne pouvait être posé comme une réalité en soi; la perception de l'univers total n'était pas le terme définitif de la connaissance humaine; à cause de cette même dualité la décision volontaire n'est pas le dernier jugement pratique; il est possible à l'homme de s'élever au-dessus de sa nature individuelle et de chercher ailleurs que dans le développement spontané de sa volonté un principe qui confère une réalité au jugement pratique.

VI. — L'art.

Il n'y a point de jugement pratique qui s'impose à l'être comme s'il était issu d'une nature extérieure à lui, et en qui s'épuise sa faculté de vouloir; il est alors possible de concevoir une série indéfinie de jugements pratiques qui coordonneraient une multitude de tendances diverses, et donneraient naissance à autant de personnalités caractérisées, sans que ces tendances pussent invoquer quelque fondement externe et se rattacher à notre personnalité réelle; tout leur être leur viendrait de cette coordination même, grâce à laquelle nous affirmerions des volontés qui ne sont pas notre volonté, nous vivrions une vie morale qui n'est pas notre vie. De tels jugements pratiques sont possibles; ce sont eux qui constituent la vie esthétique. Il y a des jugements esthétiques de l'ordre pratique, comme il y en a de l'ordre théorique; car rien n'est en dehors du domaine de l'art, le monde de l'art est un monde complet. L'art ne se contente pas de nous créer un univers qu'il nous invite à contempler comme nous ferions de l'univers réel; il s'associe encore à notre vie intérieure, il insinue en nous le système harmonieux d'une personnalité qui, pour un instant, enveloppe et efface la nôtre. Dans une manifestation intégrale de l'art, le jugement pratique est uni à un jugement théorique; les caractères de l'un sont exactement parallèles aux caractères de l'autre.

Et en effet, de même que ce qui manque dans la contemplation de l'univers esthétique, c'est cette forme d'extériorité par laquelle

nous serions contraints de reconnaître cet univers comme vrai, de même, ce qui fait défaut dans la volonté esthétique, c'est cette forme d'extériorité qui fonde la réalité de nos affirmations pratiques en nous contraignant de passer à l'acte, de déterminer ainsi notre existence par nos décisions. Le *devant être* se satisfait ici par sa seule affirmation, et de là cet équilibre intérieur, cette sérénité qui est la première condition et le premier charme de l'art. Nous jouons avec notre âme; au moment même où nos émotions sont les plus vives, nous avons ce sentiment profond que nous pouvons traverser les plus violentes crises de passion sans que notre destinée en soit aucunement altérée. Aussi, dès que les désirs suscités ne demeurent plus en nous à l'état idéal, dès qu'ils réclament une satisfaction réelle et prétendent à une efficacité pratique — que ces désirs soient de l'ordre le plus bas ou de l'ordre le plus élevé — l'impression produite n'est plus le repos bienfaisant de l'art; le plaisir et l'élan qu'ils nous communiquent n'appartiennent plus à la vie esthétique; nous abandonnons le monde de l'art pour rentrer sur le terrain étroit de l'activité réelle. Si, au contraire, l'art a atteint son but, c'est que toute réalité pratique est éliminée, et qu'avec elle s'évanouissent les bornes de notre individualité; nous sommes entièrement libres pour la sympathie illimitée, illimitée non pas sans doute en profondeur, car les plus vives émotions d'art restent encore à la surface, mais en largeur: nous devenons capables de communier tour à tour avec les types d'humanité les plus divers, avec l'infinité des sentiments et des passions qui peuvent agiter une âme.

Ainsi, le *devant être* esthétique se nie en même temps qu'il se pose, puisqu'il signifie le non-passage à l'acte. Dans l'ordre pratique comme dans l'ordre théorique, la modalité du jugement esthétique est l'irréalité. Sans doute un jugement n'est pas esthétique s'il n'implique une possibilité de connaissance ou d'action; mais il cesse d'être esthétique dès qu'il est plus que cette possibilité; car l'objet contemplé ou le sentiment suggéré n'appartiendraient plus à la sphère idéale du beau; ils seraient affirmés comme vrais, et agiraient sur nous en conséquence. Le dilettante traverse tour à tour des vies multiples; il jouit de leur richesse et de leur harmonie intérieures, mais sans que cette jouissance entraîne une action en rapport avec le contenu du jugement esthétique; tout au contraire, sa jouissance est de ne pas agir, d'assister à cette existence nouvelle comme à un rêve, concentrant sa puissance de plaisir dans la liberté de son être intérieur sans en rien laisser échapper au dehors. Le dilettantisme est

donc comme une perpétuelle décomposition du jugement normal : d'un côté la coordination des éléments, sentiments et passions, qui donnent leur matière à l'acte volontaire et déterminent un caractère particulier; de l'autre, la réalité pratique qui fait l'action elle-même, grâce à laquelle ce caractère déterminé est affirmé comme le nôtre, comme dirigeant notre existence propre. Par suite de cette séparation, le dilettante semble d'abord multiplier ses existences et ses jouissances; mais chacune de ces jouissances et de ces existences demeure stérile. Porté à l'absolu, le dilettantisme enferme l'homme dans un monde d'apparences où sa force de vivre s'énerve et s'épuise.

VII. — La sagesse.

En vivant de la vie esthétique, l'homme a, sans le savoir, fait l'analyse de la modalité de ses jugements primitifs; il s'est rendu compte qu'il n'y a pas pour lui de *devant être* nécessaire; il ne se sent plus contraint à agir dans une direction unique que la loi du désir, de la passion, de sa nature, lui imposerait; en un mot, la modalité des jugements pratiques est devenue pour lui objet de doute et de discussion. En ce sens, l'art est bien, comme l'a vu Schopenhauer, un affranchissement; grâce à l'art, la volonté devient capable d'accomplir dans la détermination de l'action un progrès décisif, comparable de tout point au progrès de l'intelligence quand elle passe de la représentation spontanée de l'univers à la science réfléchie de cet univers. Jusqu'ici, en effet, la volonté se subordonnait à des désirs qu'elle subissait, et elle se bornait à concentrer et à développer nos ressources intérieures pour la satisfaction de ces désirs, ce qui ne pouvait ajouter ou diminuer quoi que ce fût à la valeur du jugement pratique; et voici qu'elle s'attache au but même de l'action, non plus pour en prendre conscience seulement, mais pour s'en demander la raison d'être, pour en mettre la valeur en question. Elle n'était qu'un calcul des moyens; elle devient réflexion sur la fin.

Quel jugement pratique va résulter de cette réflexion? Dès que l'homme réfléchit sur son action, il comprend que la fin n'en peut être hors de lui, qu'elle est toute en lui : chacun des jugements qui dictent sa conduite, affirme comme devant être réalisé un état intérieur du sujet, c'est-à-dire qu'elle affirme un plaisir futur. Supprimez ce plaisir, ou du moins l'idée de ce plaisir, l'action n'a plus d'intérêt pour nous, plus de prise sur nous; la réa-

lité pratique du jugement disparaît. Tout ce que les jugements pratiques, issus des tendances spontanées de l'être, comportent de réalité, leur vient de ce sentiment interne auquel ils sont suspendus; alors même qu'ils tournent toute notre activité vers les choses extérieures, il reste vrai que nous poursuivons hors de nous une joie intérieure, un état de notre conscience. Dès lors, on devine que notre réflexion va nous porter à faire un retour sur cette conscience immédiate, à mettre en regard la chaîne des jugements pratiques qui en dérivent; leur participation au plaisir effectivement ressenti devient la mesure de leur réalité pratique. Tandis que, dans leur développement spontané, les désirs et les passions entraînaient tout notre être avec eux et, en nous forçant d'agir, nous contraignaient de croire à leur réalité, la réflexion nous permet de résister à cette apparence, de vérifier la valeur des désirs et des passions par leur rapport au plaisir auquel ils doivent nous conduire. Le *devant être* change encore une fois de sens, ou plutôt le sens primitif que le raffinement de l'existence, le progrès des désirs et des passions, semblaient avoir aboli, reparaît à la suite de ce raffinement et de ce progrès : réalité ne signifie plus que plaisir, et plaisir effectivement ressenti; l'affirmation se fait en fonction de ce plaisir, et tout ce qui, dans l'objet des jugements précédents, ne portera pas en soi la marque de ce plaisir, sera pratiquement nié. Une nouvelle série de jugements se constitue ainsi, qu'on peut appeler jugements de sagesse, si du moins le sage est celui qui ne se laisse pas aveugler par la passion ni tromper par l'opinion des autres, qui sait s'ériger lui-même en juge de ses désirs, leur dispenser ou leur refuser le droit à l'action.

Quelle est l'attitude du sage en face des désirs qui envahissent notre être et le prennent tout entier pour la poursuite de leur objet? Le sage ne tarde pas à s'apercevoir que leur participation au plaisir réellement ressenti devient plus lointaine et plus incertaine, à mesure que le développement de notre activité les complique et les raffine; nos passions impliquent plus de conditions, elles deviennent plus exigeantes, et en même temps plus difficiles à satisfaire. Notre existence risque de s'épuiser dans l'attente indéfinie d'un plaisir qui ne dépend plus de nous et dont les événements seuls pourront décider. L'œuvre de la sagesse sera donc tout d'abord une œuvre de négation : en faisant apparaître la contradiction interne et la vanité des jugements qui la composent, elle détruira le monde de la passion où notre être moral s'était enfermé et comme emprisonné. Ç'a toujours été l'objet

essentiel des maximes qui, de tout temps et dans tous les pays, résument la sagesse populaire, de combattre les erreurs et les entraînements de la nature, de désabuser l'homme plutôt que de lui donner des règles de conduite; l'expérience de la vie semble n'y avoir laissé que scepticisme et que désillusion. Mais cette négation est-elle simplement préparation et purification, ou a-t-elle une valeur définitive? La sagesse se borne-t-elle à nous empêcher d'agir, ou pose-t-elle devant nous une réalité pratique, une fin digne d'être poursuivie, qui justifie l'action? Ce que la sagesse nous permettrait d'affirmer comme réalité pratique, c'est un plaisir tel qu'il n'y ait point d'intermédiaire entre l'aspiration et la possession, qui soit toujours en nous et ne dépende que de nous.

Tout bonheur que la main n'atteint pas, n'est qu'un leurre.

En d'autres termes, le critérium de la réalité pratique, c'est la simplicité du plaisir. La volupté du sage n'est autre que la volupté d'être, tout simplement, « le doux sentiment de l'existence », suivant l'expression de Rousseau; car c'est le seul sentiment qui soit toujours à notre portée, qui se trouve dans la conscience par cela seul que la conscience existe. Aussi Epicure en fera-t-il l'unique règle de sa morale; l'idéal épicurien est la simplicité de l'atome où il n'y a de place que pour le plaisir d'être, sans aucune détermination, sans aucune complication, et pour l'éternité. Telle est la vie des dieux, et telle est aussi, par une curieuse tentative de retour à l'état de nature, la vie de la communauté épicurienne.

Mais si le plaisir du sage a pour conditions la simplicité et la tranquillité, ce plaisir sera-t-il assez vivement senti pour provoquer une affirmation de soi? y aura-t-il véritablement des jugements pratiques de sagesse qui posent la réalité de leur objet, qui entraînent un *devant être*, qui engendrent une action? ce qui revient à la question suivante : la vie, réduite à un cours uniforme, sans accident et sans saillie, vaut-elle encore la peine d'être vécue? C'est là une question d'expérience à laquelle la réponse de l'expérience peut seule sembler décisive. Or déjà, dans l'école d'Épicure, apparaissent des germes de pessimisme : pour qui recherche exclusivement le plaisir, la vie est presque toujours et presque partout douleur; le plaisir n'est jamais l'objet d'un jugement affirmatif, ce n'est pas une réalité pratique. Les derniers disciples d'Aristippe vont plus loin : pour Hégésias le suicide est la conséquence dernière et la conséquence logique de la morale du plaisir. Dans les temps modernes, il est vrai, le génie de Rous-

seau répand et nourrit dans l'humanité l'optimisme de l'ordre le plus contraire : la vie de l'homme est naturellement heureuse, il suffit qu'il ne s'abandonne plus à ce désir de raffiner et de compliquer ses plaisirs, d'où naissent les douleurs et les perversités de l'ordre social, qu'il ait la sagesse de se borner à cueillir les plaisirs simples de la vie que le Créateur a mis à la portée de l'homme et dont il lui a permis de jouir sans effort et sans repentir. Cet optimisme a été fécond, en ce sens qu'il a joué un grand rôle dans l'histoire de l'humanité; mais, grâce à cette fécondité même, on a pu voir combien il était utopique, et qu'il substituait à d'anciennes passions d'autres passions non moins chimériques et non moins illusoires. En fait, il n'est pas au pouvoir de l'homme d'arrêter le développement spontané de ses facultés : c'est sous la pression de la douleur qu'il a rempli sa vie de désirs et de passions, afin de satisfaire ce besoin de jouir qui lui est essentiel. Dès qu'il veut enlever de son existence ces désirs et ces passions, c'est son existence même qu'il arrache avec elles ; il reste devant le vide et devant le néant. Cette conclusion, Rousseau ne l'avait pas nettement aperçue, parce qu'il avait introduit dans sa conception de la vie naturelle l'amour de la nature dont l'homme artificiel et civilisé peut seul soupçonner la volupté, et qu'il avait peuplé son âme d'artiste de créatures d'imagination. Elle n'échappera pas à un observateur positif comme était Schopenhauer : il marquera les conditions dans lesquelles se développe nécessairement le désir d'être heureux, comment, par suite de ce désir, se produisent les longues entreprises et les profondes passions, et comment l'âme ne peut s'en séparer sans se séparer de tout ce qui l'attachait à la vie, sans renoncer à vouloir vivre. Il semble donc que la sagesse pratique, celle qui pose le plaisir comme condition de l'activité, comme raison d'être de tout jugement pratique, aboutisse à une négation.

Cette proposition, qui nous est fournie ici comme un fait d'expérience, est confirmée et définitivement vérifiée à l'aide de l'analyse de la modalité du jugement pratique primitif. En effet, la réalité de la tendance primitive qui correspond à l'émotion simple, n'implique point la réalité de son objet; cet objet est hors du *devant être*, et l'existence n'en est point immédiatement liée à l'affirmation pratique. Dès lors, en nous invitant à rentrer en nous-même, à ne plus chercher que dans le sentiment interne la source et la garantie de notre satisfaction, la sagesse ne nous affranchit, elle ne dissipe les voiles et les illusions de la passion, que pour nous mettre en présence de la forme pure de l'extériorité, vide

parce qu'elle est pure. Par la recherche du plaisir, le moi s'est transporté hors de soi; est-il étonnant qu'il s'échappe dès qu'il veut se saisir? Nous ne rentrons en nous-même que pour mieux reconnaître que le plaisir est hors de nous. La sagesse, en posant comme condition de l'affirmation pratique la réalité immédiate du sentiment, se rend impossible cette affirmation. Aussi se trouve-t-elle prise au dépourvu : après qu'elle a triomphé de la passion, l'ennui triomphe d'elle.

Le jugement pratique de sagesse n'aboutit donc pas à une réalité pratique; il est comme la critique des modalités précédentes, la négation de leur prétention à la réalité. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas de réalité pratique, qu'aucune action humaine ne puisse être justifiée comme bonne? Une telle conclusion serait en effet définitive, si l'unique raison d'être du verbe était la forme de l'extériorité d'où procède l'affirmation pratique du plaisir avec toutes ses conséquences. Mais nous savons qu'il n'en est rien : l'esprit comporte une autre raison d'affirmer, la forme d'intériorité, et c'est vers celle-là qu'il doit se tourner maintenant. Dès lors, la conclusion que nous sommes actuellement en droit de formuler demeure nécessairement provisoire et hypothétique. La négation pessimiste est relative à la morale du plaisir; c'est donc céder à l'illusion métaphysique que de supprimer, comme fait Schopenhauer, la condition qui seule donne un sens à ce jugement, et de lui attribuer une vérité absolue. La métaphysique du vouloir vivre ne résulte pas plus nécessairement de l'observation morale que la métaphysique de l'atome ou de la force ne résulte de l'analyse expérimentale.

VIII. — Le mysticisme.

Dans les jugements pratiques que nous avons étudiés jusqu'ici, le fondement de l'affirmation était un état futur du sujet, distinct de cette affirmation, et qui devait même en être la conséquence; la source de leur modalité était la forme de l'extériorité. Or l'extériorité de la raison d'être à l'être, ou plus exactement de la raison d'agir à l'acte, ne permet pas que de tels jugements apportent à l'esprit une satisfaction entière et définitive. Puisque l'activité de l'esprit a pour condition la loi d'intériorité, il est naturel que cette loi, au lieu de se subordonner à la forme d'extériorité, devienne à son tour principe d'affirmation; ainsi se conçoivent

de nouveaux jugements pratiques dont la copule est constituée par la forme d'intériorité.

Tout d'abord, cette forme d'intériorité serait-elle, par elle-même, capable d'engendrer un jugement pratique? L'intériorité pure, nous l'avons vu, n'est susceptible que d'une détermination : elle s'affirme comme l'unité, unité absolue sans rapport avec quelque multiplicité que ce soit, sans distinction, sans condition. Une telle unité est-elle un principe suffisant à l'existence d'un monde moral? Ce monde moral ne comporterait aucune division, par suite ne se laisserait saisir dans aucune conscience; il échappe donc à toute analyse intellectuelle; à plus forte raison ne se laisse-t-il pas exprimer : il est, par définition même, l'ineffable. Est-ce à dire que ce monde idéal soit purement chimérique? du moins, il sera réel à titre de fait dans l'histoire de l'esprit humain. Au moment où les trois grandes civilisations de l'humanité, la civilisation de l'Inde, la civilisation grecque, la civilisation chrétienne atteignaient leur point d'équilibre et de perfection, les trois génies qui se sont soumis le plus complètement à la discipline de la dialectique et qui ont le mieux satisfait aux exigences rationnelles de l'homme, le Bouddha, Platon, Spinoza, ont tous trois conçu, comme le couronnement nécessaire de leurs doctrines intellectualistes, l'ineffable et indécomposable Unité; pour tous trois, l'idéal moral est l'Un-Bien, supérieur à toute détermination de l'être, à toute conception de l'intelligence. Or à la suite ou autour de ces philosophes pour qui l'unité absolue est la condition de l'universelle intelligibilité et qui l'ont proposée à l'homme comme objet d'éternelle contemplation, les yoguis de l'Inde, les gnostiques grecs, les mystiques chrétiens ont prétendu se transporter d'emblée dans cette contemplation, s'y absorber et y vivre comme d'une vie nouvelle. L'idéal d'unité n'est plus alors un principe auquel la dialectique est suspendue, et par rapport auquel l'activité de l'homme demeure toujours préparation et purification; c'est un état stable et définitif, qui se détache en quelque sorte du progrès dialectique; c'est, pour parler avec Mme Guyon, dont nous emprunterons fréquemment le langage, « un acte continu et universel ». Si on en croit l'expérience des mystiques, l'unité absolue se réalise chez l'homme, et, par suite, il y a véritablement un jugement pratique de pure intériorité.

Pour décider si cette conclusion est fondée, c'est l'expérience même des mystiques qu'il faut interroger, puisque nous ne pouvons avoir ici d'autre matière. Or comment se donnera-t-on ce jugement pratique? Tout d'abord, aucune action ne correspond à

ce jugement : passivité et quiétude, voilà les caractères propres du mystique; il n'y a point d'acte extérieur qui puisse amener l'état de pure contemplation; point de « demande » à faire, point de moyen indirect à employer, et il n'y a rien dans cet état qui ait rapport à quelque autre chose, qui suscite quelque désir ou provoque quelque effort; la vie intérieure est indifférence absolue. Bien plus, ce jugement ne s'accompagne d'aucune réflexion; l'union mystique avec Dieu ne laisse pas de place à un sentiment déterminé, même pas au sentiment de cette union; toute espèce de « retour du soi », en ramenant la pensée sur l'individualité, détruit aussitôt le mystère de l'extase et fait déchoir l'âme de sa contemplation; la vie intérieure est inconscience absolue. Ni l'intelligence ni l'action ne sauraient conférer quelque réalité au jugement d'intériorité pure. Il semble donc qu'on ne puisse dépasser ces négations, et poser une affirmation véritable, qu'en s'en remettant entièrement au témoignage des mystiques. Or il est remarquable que c'est au moment même où ils se proposent d'affirmer la réalité de l'acte mystique qu'ils en contredisent par leur affirmation même la réalité. Ainsi Fénelon range au nombre des maximes de la vraie mystique cette proposition : « C'est une détermination positive et constante de vouloir et de ne vouloir rien, comme parle le cardinal Bona. » Mme Guyon définissait la contemplation « une jouissance du centre » ; mais cette jouissance est comme un anéantissement « dans un corps sans vie » ; la vie intérieure est devenue la mort mystique. Pourtant, si la contradiction n'était que dans le langage, peut-être suffirait-il d'en accuser l'infirmité du langage même; mais il semble qu'elle soit dans les actes aussi bien que dans les paroles. Et en effet, si la vie intérieure était un état positif, il faudrait qu'elle s'affirmât au moins par la négation de ce qui n'est pas elle, que l'être du mystique fût rempli et dominé par elle. Or l'histoire du mysticisme nous offre ce spectacle : l'état de contemplation n'a détruit ni l'intelligence ni la volonté, elle en a seulement supprimé la loi et la règle; la pure nature, débarrassée de toute discipline supérieure, se réveille dans l'anéantissement de l'âme et accapare notre activité. Sans insister sur les propositions trop célèbres qu'on a attribuées à Molinos, il suffit de rappeler que le mysticisme a, partout où il s'est produit, tendu à dégénérer en pratiques occultes, en prétentions au surnaturel, toutes choses purement extérieures qui sont directement contraires à l'essence de la vie intérieure; elles attestent assez que la pure intériorité ne remplit pas et ne satisfait pas l'âme, que le mystique a besoin

de recourir à des manifestations externes pour se convaincre lui-même de la réalité de sa mysticité.

Quelles que soient la richesse et la précision de la littérature mystique, quelle qu'en soit l'éternelle séduction, elles ne doivent pas nous dissimuler la vanité, et le danger, d'un effort que l'homme ferait pour bannir toute réflexion, toute volonté, toute distinction, pour se mettre en dehors des conditions qui sont faites à l'homme. Si tout progrès vers la contemplation pure, tout effort de « désintéressement et de désappropriation », tout acte de mortification peut, en tant qu'activité véritable, prétendre à la réalité pratique, il est impossible de fixer un terme à cette activité et d'en faire un état stable de perfection et de quiétude. L'effort et le progrès disparaissant, la contemplation et le désintéressement disparaîtraient aussi ; la mortification se changerait dans l'anéantissement, qui en est le contraire, ainsi que l'a fait voir Bossuet. Le jugement de pure intériorité n'est donc affirmé comme réel que parce que le mystique veut le poser comme tel ; la prétendue expérience du mystique apparaît comme une auto-suggestion ; et nous avons le droit de conclure qu'il n'y a pas de jugement pratique qui corresponde exactement à la forme d'intériorité.

IX. — L'obligation.

Pas plus dans l'ordre pratique que dans l'ordre théorique, la forme de l'intériorité ne peut, réduite à elle-même, justifier un jugement réel. Toute action émane d'un individu, et il n'y a de véritable jugement pratique que celui qui provoque l'activité de l'individu. Le principe d'unité que les mystiques essayaient de concevoir comme supérieur à toute individualité déterminée, prendra donc une réalité par son rapport à l'individu. L'individu agira, mais uniquement pour affirmer en lui la présence de la forme d'intériorité, du principe d'unité. Le *devant être* qui détermine l'action n'aura d'autre contenu que la subordination de l'individu à ce principe. Le *devant être*, étant ainsi la conséquence directe de la forme d'intériorité, est affirmé sans condition et sans restriction ; il a une valeur absolue ; d'un mot, c'est le devoir.

Il est aisé de déterminer la modalité du jugement de devoir. Puisque la raison d'être du jugement est intérieure à l'individu, il semble qu'il n'y ait rien à chercher au delà. Tout acte qui manifeste l'acceptation par l'individu du principe universel, est bon d'une bonté intrinsèque. L'agent moral, n'ayant d'autre but que

d'affirmer la loi à laquelle il se soumet, que d'accomplir l'obligation qu'il s'impose à lui-même, est nécessairement satisfait par la seule conformité de son activité au *devant être* du jugement, sans considération de résultat externe et d'état futur; la nécessité est la modalité du jugement de devoir.

Mais la nécessité idéale est-elle la seule détermination qui convienne à ce jugement? La morale ne se confond pas avec les mathématiques; la déduction abstraite, qui suffisait à justifier une relation intelligible, ne suffit plus quand il s'agit de donner un fondement à l'activité réelle de l'homme. Pour que le principe d'unité soit la source profonde de l'activité humaine, il faut qu'il ne soit pas seulement affirmé en raison de la nature de la copule: il faut qu'il soit constitutif de l'être, que la volonté de l'universel réalise un état de plénitude et de perfection, où l'homme serait adéquat à son propre idéal. La soumission de l'individu deviendrait alors, sinon suppression, du moins transformation de l'individu, déification de l'homme. Pour les Stoïciens, la dignité du sage est égale à celle de Dieu, si même ils ne vont jusqu'à dire avec Sénèque qu'elle lui est supérieure. Mais la sagesse stoïcienne est faite de négation : le sage nie toute espèce de bien qui ne serait pas la sagesse même, et en même temps il affirme qu'il est absolument heureux. Or c'est là encore, semble-t-il, moins une vérité d'expérience qu'un effort héroïque de la volonté. En fait, le suicide est chez les Stoïciens le remède toujours prêt, la voie toujours ouverte pour la satisfaction définitive, et le suicide n'est légitime que dans un système panthéiste et optimiste. La métaphysique soutient la morale de l'autonomie rationnelle; c'est ce qu'on voit plus clairement encore avec Spinoza. Parce que Dieu existe, l'homme peut affirmer qu'en retrouvant en lui le principe d'unité idéale qui est la racine de sa pensée, il transformera la nature même de son être, et s'élèvera de la vie individuelle à la béatitude éternelle. Or il suffit de rappeler ces conceptions pour se persuader qu'elles ne peuvent être inhérentes au jugement de devoir; le jugement moral, en tant que tel, ne comporte pas de conséquence métaphysique, et c'est altérer le caractère universel de la moralité que de la faire dépendre de spéculations philosophiques qui n'ont pas de relation immédiate à la nature de l'homme, puisque l'unanimité des esprits n'y adhère point.

Mais, du moins, si le jugement moral n'est pas réalité en même temps que nécessité, ne peut-on concevoir que la réalité pratique soit indirectement liée à ce jugement, comme une exigence de la loi morale? Affirmer le devoir, c'est affirmer l'existence d'une

satisfaction définitive pour l'homme qui a fait son devoir. Le respect de la loi est bon, non seulement par son principe interne, mais par son résultat externe; la vertu, étant digne du bonheur, rencontrera ce bonheur, sinon dans cette vie, du moins dans la vie future. La réalité pratique du jugement moral est un postulat de la raison pratique. Mais un tel postulat ne saurait être posé comme purement pratique : il implique, en effet, des données métaphysiques qui seules permettent de le concevoir à titre même de postulat. Pour croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, il faut avoir déterminé les concepts de Dieu et de l'âme, et la possibilité de ces déterminations soulève des difficultés théoriques dont la solution dépasse évidemment la portée du jugement pratique. Ce n'est pas tout : reconnaître que la nécessité abstraite qui vient au jugement moral de son principe intérieur ne suffirait pas à le rendre respectable et sacré, qu'il lui faut un appui au dehors, et, fût-ce dans une autre vie, la confirmation du succès, n'est-ce pas faire le sacrifice de l'autonomie qui seule pourtant donne à la loi morale son caractère de moralité? Une semblable conception ne trahit-elle pas une sorte d'inquiétude de la conscience vis-à-vis de sa propre autorité? Or, pour affirmer comme nécessaire le jugement pratique du devoir, il n'y a pas à se demander si l'ordre moral est dans le sens de la nature, s'il est compatible avec les lois de l'univers; car c'est l'affirmation du devoir qui est constitutive de l'ordre moral, et elle est indépendante des déterminations qui appartiennent au réel.

Dès lors, la modalité du jugement moral ne peut être caractérisée que par la nécessité abstraite qui est la conséquence directe de la forme d'unité et d'universalité appliquée à l'individu. Par suite, l'action que ce jugement affirme comme *devant être* est en même temps indéterminée. En fait, la conscience oblige sans dire clairement à quoi elle oblige. L'acceptation du devoir ne crée pas du même coup la science des devoirs. La raison pratique, en tant que raison pure, est supérieure à chacun de ses objets; elle ne se fixe et s'épuise dans aucun d'eux; elle demeure donc, par rapport à l'action concrète qui émane d'elle, volonté indéterminée ou bonne volonté. L'action ne sera donc une réalité morale qu'à titre de symbole, comme manifestation de l'intention. Or ce ne peut être là qu'un moment provisoire dans le développement de l'activité morale. En effet, ce qui caractérise le symbole et l'effort d'intention, c'est leur inadéquation à l'affirmation qu'ils expriment. La morale qui s'immobiliserait dans le symbolisme, se condamnerait à la stérilité absolue et se nierait elle-même. Lorsque

l'homme ne se propose en agissant que de témoigner de sa soumission à la loi morale et de la pureté de son intention, il ne peut définir son action que par opposition à l'égoïsme de sa nature, comme désintéressement, sacrifice, abnégation, c'est-à-dire qu'il avoue par là même son impuissance à lui conférer une réalité pratique.

X. — Le dévouement.

En posant la loi morale, l'homme se pose comme devant exprimer dans ses actes l'unité idéale qui est en lui principe d'affirmation pratique; mais, tant que cette unité demeure principe intérieur et idéal, elle ne conduit à aucune action déterminée et elle ne peut prétendre à une véritable réalité pratique. Afin que la loi morale ait prise sur le monde, afin que la bonne volonté contribue à le transformer, et donne ainsi une satisfaction efficace à l'homme qui aspire à l'unification rationnelle, il faut substituer à la raison, principe indéfini d'universalité, la totalité des êtres raisonnables, pour parler avec Fichte; la raison intérieure à chaque être fait de cette totalité une communauté morale, et cette communauté est pour chaque homme la condition de la réalisation de l'esprit, puisqu'elle est l'humanité. La loi d'intériorité ne cessera pas d'être la raison de l'affirmation pratique; seulement, au lieu de s'étendre à quelque action que ce soit, cette forme d'intériorité reçoit un contenu déterminé, elle s'applique à une société concrète. Ce que le jugement moral ramène à l'unité, c'est désormais l'ensemble des volontés qui s'agitent à l'intérieur de la société. En donnant comme raison à sa conduite l'idée de la société totale, l'individu pourra renoncer à poser son individualité comme le centre et le but de son activité, sans faire perdre pour cela toute valeur positive à son action; le jugement pratique ne sera plus absolument négation, il aura une efficacité pratique, il sera dévouement.

Quelle sera la modalité du jugement pratique de dévouement? En tant que le sujet affirme comme *devant être* l'unité de l'humanité ce nouveau jugement est la conséquence du jugement de devoir, et il participe à la nécessité qui le caractérisait. Mais, en fait, cette proposition est encore trop générale; l'homme ne se dévoue jamais à l'humanité d'une façon absolue, car l'humanité est un tout à la fois trop vaste et trop vague pour qu'une action déterminée puisse s'y rapporter directement; le dévouement à l'humanité devra se manifester comme dévouement à la science,

à l'art, etc., ou comme dévouement à une partie de l'humanité, famille, patrie, etc. Or retrouvera-t-on dans ces manifestations particulières la nécessité qui appartient à la volonté de l'universel? Pourquoi l'unité de l'humanité se préciserait-elle sous forme de communion scientifique, artistique ou religieuse? comment du devoir d'humanité descendre au devoir de famille ou de patrie? de la charité du genre humain déduire l'obligation stricte de l'aumône pour le riche, ou pour le médecin de soigner gratuitement les pauvres? Si on se place du point de vue de l'unité idéale qui conférait au jugement moral sa nécessité pratique, on ne verra rien dans la pure obligation qui justifie telle ou telle détermination particulière. Le jugement universel, qui est le principe de la morale générale, ne conduit pas analytiquement aux jugements particuliers qui servent de principe aux morales spéciales — morales de la famille ou de la patrie, de la science ou de l'art, — pas plus que les relations obtenues par l'analyse, ou mathématique générale, ne conduisaient aux définitions fondamentales de la géométrie, de la mécanique ou de la physique. Pour donner une réalité pratique à la loi morale, il faudra accepter du dehors des conditions de fait qui, en entrant dans le jugement moral, lui communiquent leur contingence; dès lors, la nécessité du jugement par lequel nous affirmons nos devoirs sociaux est une nécessité relative à un état particulier de la société.

Du moins, cet état particulier sera-t-il l'état unique où l'humanité puisse être conçue, qui s'impose par suite à l'individu comme la condition de son développement, de telle sorte que les obligations des morales spéciales soient fondées dans la nature humaine, et qu'au lieu d'une nécessité abstraite et idéale, ce soit une sorte de nécessité concrète et réelle qu'il convienne d'attribuer au jugement qui exprime ces obligations? En d'autres termes, si un hiatus est constaté dans la chaîne des déductions, cet hiatus ne pourra-t-il être comblé que d'une façon? Or, de même qu'il n'était pas contradictoire d'imaginer différents systèmes d'espace qui satisfont également bien aux exigences de l'analyse et rendent ainsi possibles autant de géométries différentes, il n'est pas contradictoire d'imaginer différents systèmes d'humanité qui satisfont également bien aux exigences de la loi morale et qui rendent ainsi possibles autant de sociétés différentes. La *République* de Platon équivaut dans l'ordre pratique à la géométrie utopique des Lobatchewsky et des Riemann; elle rend le même service à l'esprit, en lui apprenant à faire la distinction du jugement nécessaire et du jugement de fait, de ce qui se comprend avec ce qui

se constate. Bien plus, transportée de la sphère de la théorie dans le domaine de l'action, une telle distinction prend une tout autre portée : l'idéalité de l'espace n'importait que pour notre conception des choses, elle ne changeait rien aux conditions naturelles de la perception; l'idéalité de la société a une influence directe sur la conduite. En mettant en regard l'obligation de l'agent moral et les conditions naturelles du développement des volontés individuelles, elle nous fournit le moyen de faire ce que voulait précisément Platon, c'est-à-dire d'adapter ces conditions naturelles au principe de l'obligation, de faire pénétrer dans les détails mêmes de l'organisation sociale le principe moral de l'unité des consciences individuelles, de diminuer par suite l'écart entre le droit et le fait; l'utopie pratique peut devenir ainsi l'un des plus puissants facteurs du progrès de l'humanité.

Est-ce à dire qu'entre l'idéal et le réel, entre l'obligation pure et le dévouement social, l'écart doive un jour disparaître? Il faudrait pour cela que l'agent moral cessât d'être un individu; autrement, l'unité idéale ne pourra s'exprimer que comme l'unité d'une multiplicité. L'âme unique de la cité, intérieure à chacun des citoyens, ne pourra se manifester tout entière dans aucun. Au moment même où, selon le vœu de Platon, tous les citoyens diront ensemble de la même chose : *mien* et *tien*, ils devront pour le dire en même temps, le dire chacun à part. Et la cité elle-même, prise dans son ensemble, est un individu par rapport aux autres cités : il faudra donc faire une place dans le jugement initial qui sera le principe de la vie morale de la cité, aux déterminations particulières qui caractérisent cette cité, et qui la distinguent de toute autre organisation analogue. Et si cela est vrai de la cité platonicienne, conçue à la lumière de l'idéal d'unité, combien ce le sera davantage de la société réelle qui a son origine dans le jeu tout égoïste des volontés individuelles, et qui ne s'ouvre que bien lentement encore et bien faiblement à l'action de principes proprement moraux.

Il est donc vrai qu'on ne gagne en réalité que ce que l'on sacrifie en idéal. La forme du *devant être* subsiste : l'individu pose la famille ou la patrie comme étant moralement un être total dont son être propre n'est qu'une partie; c'est l'union intérieure à cet être moral qui commande le dévouement, qui en fait une obligation. Mais la détermination de ce *devant être* échappe au principe d'affirmation : la forme d'intériorité implique la solidarité; mais c'est du dehors qu'elle reçoit la matière qui lui manque; l'œuvre par laquelle doit se manifester la solidarité n'est ni constituée ni

même définie par elle ; dès lors, elle peut lui être contraire. Si la famille ou la patrie, si toute autre association humaine se développe à la façon de l'égoïsme individuel, en opposition avec d'autres associations, avec d'autres familles, avec d'autres patries, il peut y avoir dans le jugement pratique conflit entre la forme et la copule. La détermination extérieure qui donne à ce jugement une application réelle contredira la loi d'intériorité qui en faisait l'intelligibilité. Et ainsi l'étude abstraite de la modalité des jugements pratiques conduit aux questions les plus troublantes qu'un homme puisse se poser. S'il est impossible de passer de la nécessité idéale du jugement proprement moral à la nécessité du devoir social, c'est que le développement naturel des sociétés humaines se produit dans de telles conditions qu'il risque à chaque instant de faire dévier l'effort de la charité. L'homme de bonne volonté, en s'unissant avec autrui, ne sait jamais exactement à quelle œuvre il travaille en fait, et quel sera le résultat de son dévouement. A prendre l'humanité dans son ensemble, à plus forte raison à la prendre dans les mille associations particulières entre lesquelles elle se divise, il est visible que ce n'est pas la loi morale toute seule qui forme le lien de leur communauté et fixe le but de leur activité. Dès lors, il ne reste au jugement moral qu'à prescrire la solidarité ; il ne pourra empêcher que cette solidarité ne devienne parfois solidarité dans le mal ; la charité doit aller jusque-là, sans quoi elle n'est pas vraiment charité, et, si pourtant elle va jusque-là, la charité n'est plus susceptible d'une justification absolue. Il y a, remarque Pascal, une logique entre les sceptiques, une morale entre les voleurs ; mais cette logique est dirigée contre la vérité, cette morale est dirigée contre l'humanité ; il n'est au pouvoir d'aucun individu de se soustraire aux conditions de l'état social dans lequel il vit, et de concilier absolument les exigences de cet état particulier avec les prescriptions de la morale éternelle.

Ce qui dans l'ordre théorique était approximation et compromis, peut donc devenir dans l'ordre pratique contradiction. Du moment que l'acte de dévouement n'est plus immédiatement lié à la forme de l'unité idéale, il peut, en contribuant à une unification partielle, faire échec à l'unification totale. Cette doctrine est-elle une doctrine de scepticisme et de découragement? Elle est seulement pour nous une limite, nécessaire et bienfaisante, au dogmatisme moral qui risquerait autrement de se transformer en exclusivisme et en fanatisme, et qui rendrait alors la bonne volonté sans restriction, le dévouement sans arrière-pensée, aussi dangereux pour l'unité morale de l'humanité que peuvent l'être

les passions les plus criminelles. Puisqu'il n'y a pas d'acte de dévouement qui soit l'expression adéquate et définitive de l'obligation morale, la première condition pour que l'écart soit diminué, c'est qu'il soit aperçu; le scrupule de conscience, sans lequel la vertu devient intolérance et présomption, apparaît ainsi comme la première condition du progrès moral.

XI. — Le droit.

Si le jugement pratique du dévouement ne nous a point présenté comme immédiatement unies la justification idéale qui donne à la copule sa nécessité, et la parfaite adaptation au concret qui en garantirait la réalité, n'est-ce pas au jugement pratique du droit qu'il convient de demander le spectacle de cette union? D'une part, en effet, le *devant être* qu'exprime la copule de ce jugement s'impose également à tous les membres d'une société, indépendamment de leurs désirs particuliers; le droit pénètre immédiatement dans les faits; soit qu'il dérive de la forme de la société, soit qu'il en décide, il ne peut manquer de s'y appliquer étroitement. D'autre part, qui dit justice dit justification : un jugement est un jugement de droit, non parce qu'il correspond à un fait concret, mais parce qu'il exprime une vérité générale. Dans chacun des jugements de droit, la justice est tout entière en cause, et cette participation intrinsèque donne au jugement son véritable caractère. Le jugement de droit ne demeure donc pas isolé, sans prétendre tenir sa valeur d'ailleurs que de soi. Les jugements de droit forment un système, et leur enchaînement permet au droit d'être présenté, sinon comme une science proprement dite, du moins comme un corps de doctrine dont les différentes parties sont reliées par un procédé rationnel de déduction. Une même nécessité circule à travers toutes les propositions du droit et assoit sur la vérité des principes la vérité des conclusions. Il semble bien que le droit soit, suivant l'expression de M. Durkheim, une morale objective, que la copule du jugement de droit soit ainsi fondée en raison et en fait, que la modalité en soit à la fois nécessité et réalité. C'est donc une double question que soulève l'étude critique de la modalité de ce jugement pratique. Quelle est, du point de vue de la forme d'intériorité et de l'unité idéale, la nécessité des propositions initiales auxquelles la science du droit est suspendue? Et quelle est, du point de vue de l'applica-

tion et de l'efficacité, la réalité pratique des propositions concrètes qui en sont les dernières conclusions?

Comment les caractères propres au droit se rattachent-ils aux analyses qui précèdent? Si l'individu affirme comme sa raison interne d'agir l'unité idéale de l'humanité, ou des différentes communautés qui s'y sont formées, il ne se peut pas qu'il ne conçoive chaque individu comme également tenu d'énoncer une affirmation semblable. Donc, en tant que les hommes se considèrent mutuellement comme participant à la communauté morale et agissant en vertu d'un même principe intérieur, le rapport d'extériorité qui résultait entre eux de l'état de nature se transforme en rapport d'égalité. Le jugement pratique du droit devra être l'expression de cette égalité. Or, de quelle façon la déterminer? En premier lieu, puisque l'unité morale des individus est une unité intérieure, elle a pour condition la bonne volonté; chacun doit pour son compte, et par suite chacun peut au même titre, travailler à réaliser l'idéal commun. Le jugement moral ne saurait être qu'un jugement librement prononcé par l'individu; il faut donc que tout individu ait le même droit à énoncer le jugement pratique auquel le conduit son effort spirituel, et d'y conformer sa conduite : l'égalité se définira comme liberté égale pour tous. Suit-il de là que le droit doive consacrer l'absolue liberté des volontés individuelles? Sans doute, dans une société d'êtres moralement parfaits (et là, précisément comme le remarque quelque part Spinoza, il n'y aurait plus besoin de jugements de droit), les jugements spontanés de l'individu se confondraient avec les jugements mêmes du droit. Mais en fait, et par la loi naturelle de leur développement, les volontés individuelles sont destinées à entrer en conflit. Laissera-t-on alors ces volontés se limiter les unes par les autres, comme si du jeu de leur antagonisme mutuel devait résulter l'ordre social? Attribuera-t-on à chaque individu le droit de faire ce qui lui plaît sous la condition de ne point nuire à autrui? Mais comment espérer que la liberté des individus soit susceptible de mesure, alors qu'il est de l'essence de l'individu d'élargir toujours autour de lui le cercle de son autorité et de sa domination? et comment déterminer avec certitude une action, fût-ce celle de prendre une place au soleil, qui, directement ou indirectement, ne porte quelque préjudice à autrui? Si l'individu a le droit de faire ce qu'il veut, il est impossible que quelque chose soit défendu, et si c'est à la condition de ne point nuire à autrui, il est impossible que quelque chose soit permis. L'individualisme absolu serait la négation même du droit. C'est qu'en effet si l'égalité est

un rapport entre individus posés comme extérieurs les uns aux autres, l'égalité ne peut s'entendre d'êtres complètement isolés les uns des autres et dans un chimérique état de nature, puisque alors il n'y aurait plus de rapport du tout ; elle s'applique aux individus, en tant seulement qu'ils se conçoivent mutuellement comme membres d'une même communauté morale. Certes, puisque cette communauté a pour principe une unité idéale, il serait contradictoire de prétendre la constituer du dehors; un jugement pratique n'est qu'une condition pour la vie morale, et c'est détruire la moralité que de la réduire à des jugements de droit, d'imposer l'autonomie comme une contrainte. Du moins, il faut qu'il y ait possibilité pour les individus de travailler au bien de la communauté, de mettre en pratique la loi d'union et de dévouement qu'ils se donnent à eux-mêmes. Puisque l'activité morale a dans la société son point d'application, elle réclame un droit social, non pour la guider, mais pour lui garantir ses conditions d'exercice, pour assurer au jugement moral de prétendre à l'efficacité, à la réalité pratique. Et c'est pourquoi il appartient à la société de circonscrire et de définir le droit naturel des individus ; l'égalité des individus ne prendra la plénitude de son sens qu'à l'aide et en présence de la communauté.

Si, comme on s'accorde généralement à l'admettre, les deux ordres de considérations que nous venons de rappeler sont à la base des jugements de droit, comment leur nécessité serait-elle inconditionnelle et absolue? Le droit assure la libre activité des individus, mais dans la communauté et pour la communauté. L'exercice de la liberté individuelle a ses exigences, le maintien du lien social a ses exigences; ce n'est pas *a priori*, à l'aide d'une déduction idéale qu'il sera possible de faire le départ entre les uns et les autres. L'individualisme et le socialisme sont deux forces qui se développent dans l'histoire; leur résultante est un fait; c'est cette résultante qui décide des définitions initiales du droit. Aussi ne s'étonnera-t-on point que le jugement pratique comporte des déterminations qui y entrent à titre seulement d'hypothèses, et qui altèrent d'autant la nécessité pratique qui en est pourtant la raison d'être. D'une part, en effet, si la liberté individuelle est l'un des principes du droit, il faudra, pour que cette liberté entre dans les propositions fondamentales, qu'elle soit susceptible d'une définition également valable pour tous les individus, c'est-à-dire qu'elle soit extériorisée. De là les simplifications de la psychologie juridique, dont le crédit n'a pu être ébranlé que par le prestige des sciences physiologiques. A un certain âge, tout

homme qui n'est pas fou et qui n'a pas eu à subir de contrainte, est réputé libre; reste à définir, il est vrai, la folie et la contrainte. Et, d'autre part, comment concevoir le rapport de l'individu à la communauté? le droit n'est pas le but et le terme de la vie morale, c'en est seulement la condition; la communauté juridique se pose par rapport aux individus, non plus comme leur unité intérieure, mais tout au contraire comme une réalité extérieure; par suite, elle peut être assimilée à ces individus eux-mêmes, et elle peut être définie à titre de personne morale dont les droits et les obligations limitent les droits et les obligations des personnes réelles. De là deux sortes de déterminations qui doivent s'ajouter au principe abstrait de la justice pour donner naissance aux jugements initiaux du droit : les unes se tirent des conditions dans lesquelles se déploie l'activité naturelle de l'individu, et là-dessus se fonde le droit régulateur qui, dans la sphère de cette activité, sépare le licite de l'illicite; les autres sont empruntées à l'état de société, et là-dessus se fonde le droit constitutif qui confère ses attributions à l'État et au gouvernement, à la famille et à son chef, à quelque association que ce soit. Or, par le fait de leur dualité même, ces déterminations sont essentiellement contingentes. Le lien qui les unit aux principes abstraits sur lesquels repose le droit ne peut être un lien analytique : étant donnés ces principes, une multitude de systèmes peut y être suspendue, et tous auront la même valeur de possibilité. La personnalité juridique, la famille juridique, l'État juridique se prêtent à une foule de définitions d'où se déduisent autant de doctrines rigoureuses et raisonnées; les unes se réclament de l'histoire, et les autres de l'idéal; les unes résulteront de l'état des mœurs, de ce que le passé nous impose; les autres répondront aux aspirations qui se développent sans cesse et se font jour dans une société vivante. Le jugement de droit reçoit donc en lui des déterminations étrangères à la raison intérieure qui lui communique sa forme essentielle de nécessité pratique; il ne se justifierait pas sans sa participation à cette nécessité idéale, et pourtant il ne s'explique pas tout entier par elle. De là le caractère complexe de sa modalité : il est nécessaire, mais, comme le jugement scientifique, d'une nécessité hypothétique et relative. Et il convient d'insister sur cette complexité; car, si on la méconnaît, il arrivera que tous les jugements de droit seront également affirmés comme nécessaires, et ce dogmatisme absolu rendra impossible tout progrès social, ou bien qu'à cause des variations de quelques-unes de ses déterminations, le droit entier sera nié, et tout lien social tendrait à

disparaître entre les hommes. Dans les deux cas, une fausse conception de la modalité du jugement conduirait à la destruction de la justice elle-même.

Si les éléments constitutifs du système du droit impliquent des déterminations que l'unité intérieure au jugement pratique de moralité ne suffit pas à justifier, est-il sûr, d'autre part, que les conclusions dernières de ce système soient susceptibles d'une application exacte au réel? Les propositions les plus concrètes auxquelles puisse aboutir une déduction de forme syllogistique, ne demeureront-elles pas bien abstraites et bien simplistes en présence de l'univers formé par les volontés individuelles? L'existence de la jurisprudence fournit à cette question la plus décisive des réponses ; s'il faut prolonger le droit en quelque sorte en dehors de lui-même pour le faire coïncider avec le réel, c'est qu'en fait, dès qu'on veut l'appliquer à un cas donné, le jugement de droit apparaît comme équivoque et indéterminé. Bien plus, pour trancher l'équivoque et fixer l'hésitation, la jurisprudence n'a même pas de principe stable et de critérium universel : tantôt c'est à la loi elle-même qu'elle demandera la règle de son application, et cette loi se réduira à la lettre du texte, ou bien elle s'interprétera par rapport à l'esprit qui guidait le législateur; tantôt elle sortira de la loi pour invoquer les principes généraux qui sont en quelque sorte consacrés dans la science, ou bien encore les sentiments naturels d'équité que tout homme est réputé posséder. Et ce n'est pas encore tout; la jurisprudence ne suffit pas à rendre le jugement de droit entièrement adéquat au fait particulier et à lui donner ainsi une pleine et incontestable réalité. Un fait particulier est trop complexe et trop original, trop « unique » pour s'adapter au cadre de la loi. Il ne reste plus alors au droit qu'une ressource : c'est, au lieu d'approprier le cadre juridique à la réalité concrète, de ne reconnaître comme fait que ce qui rentre dans ce cadre à l'avance défini, de se créer ainsi pour son propre usage une réalité juridique. Le fait punissable ne sera plus celui qui, par son caractère intrinsèque, mérite d'être puni, c'est celui qui a été prévu comme devant être puni. Mais, par là même, il n'y a plus à espérer de correspondance immédiate entre les faits concrets et le jugement de droit. D'une part, l'objet de ce jugement peut n'être qu'un produit artificiel, sans existence véritable dans le monde concret; tel est le cas pour les fictions légales : domicile fictif, vente fictive, parenté fictive. Ou bien, par une conséquence inverse, c'est au fait qu'est refusée l'existence juridique; on le voit pour certains actes de la vie civile qui ne sont pas dans les

formes légales : les individus nés en dehors de la famille juridique n'ont pas, au moins à certains égards, une existence légale ; la loi ignore qu'ils ont des parents, et par le droit ils n'ont pas de droit.

En résumé, il est aussi impossible d'attribuer au jugement de droit une entière et immédiate réalité qu'une entière et immédiate nécessité. Comme la science de la nature, la doctrine du droit est en quelque sorte suspendue entre l'idéal d'unité qui la rendrait parfaitement intelligible, et la complexité presque indéfinie qui la rendrait universellement efficace. C'est parce que la modalité en est ainsi la possibilité indéterminée, dans une participation toujours incomplète à deux caractères différents, que le droit est susceptible d'un progrès perpétuel et qui est double : simplification des principes qui en accroîtra la vérité intérieure, complication des conclusions qui en agrandira la sphère d'application.

XII. — La vie sociale.

Ni le dévouement ni la justice n'épuisent le pouvoir qu'a l'homme d'agir sous la catégorie de société, d'affirmer comme *devant être* ce qui est de l'intérêt commun. En effet, d'une part, la nécessité de vivre contraint l'homme à songer à soi, le développement de la personne, à quelque point de vue que ce soit, suppose des conditions matérielles. Or, travailler pour vivre, c'est en général travailler pour la société ; la rémunération du travail est, directement ou indirectement, liée à l'utilité sociale ; et il ne suffit évidemment pas qu'une fonction soit rétribuée pour qu'on ait le droit de lui contester toute valeur morale. Et, d'autre part, se dévouer à une œuvre d'unité morale, c'est la vouloir féconde parmi les hommes ; la charité ne saurait se désintéresser du succès de l'entreprise charitable. Or le souci de cette efficacité conduit à se préoccuper moins de soi que des autres ; pour avoir quelque chance d'élever les hommes, il faut avoir prise sur eux, s'adapter à eux. Il ne suffit évidemment pas qu'un parti politique ou une église fasse des concessions au goût du jour ou aux mœurs du siècle pour qu'on ait le droit d'en conclure qu'ils renoncent à leur idéal. D'une façon plus générale, ce qui manifeste la vertu dans le monde, ce n'est pas l'affirmation continue de principes abstraits, l'inflexible austérité, qui n'est compatible qu'avec la solitude ; c'est plutôt l'habitude intérieure qui a pénétré l'âme jusqu'à se faire nature, la bonté qui se traduit dans la vie

de chaque jour et, par une lente conquête, transforme le monde autour d'elle.

Seulement, comment faire le départ dans cette vie de chaque jour, entre ce qui est conformité passive aux exigences de la vie sociale, amour-propre ou même vanité, et, d'un autre côté, ce qui correspond véritablement au principe intérieur de la moralité? Où doivent s'arrêter les concessions de la conviction politique ou de la foi religieuse, pour qu'elles ne trahissent pas l'idée qu'elles veulent servir? Comment distinguer, dans la carrière d'un général, l'ambition personnelle et l'amour de la patrie? A quel moment l'une de ces deux tendances est-elle sacrifiée à l'autre? A la prendre dans son cours ordinaire, la vie sociale se compose de jugements mixtes où l'intérêt individuel et la considération de la communauté s'unissent et se confondent. Ces jugements ne participent donc que d'une façon lointaine à la nécessité pratique qui caractérise les jugements de moralité; ils ne peuvent prétendre dépasser la sphère de la possibilité; disons plus, ils ne doivent pas le prétendre. Et en effet, celui qui est dans le monde, qui sait à quel point les exigences de la vie individuelle et la complexité des relations sociales altèrent la pureté et la simplicité de la loi morale, ne peut espérer de satisfaction définitive. C'est un devoir de ne pas être satisfait, parce que c'est un devoir d'être scrupuleux, de scruter ses motifs d'agir, de démasquer sous la conformité apparente à l'ordre moral l'égoïsme vivace et efficace. A mesure que la conscience s'élève et s'épure, la satisfaction de la conscience recule et semble se dérober à nous. Il en est de la conscience morale comme de la critique, qui est, à vrai dire, la conscience intellectuelle du savant : certaines propositions scientifiques semblent d'autant moins certaines que la méthode critique s'est faite plus minutieuse et plus précise; et, de même, la moralité d'un acte apparaît comme moins assurée à un juge plus délicat, mieux averti des illusions de la conscience spontanée. Le rapport de la conduite ordinaire à la nécessité pratique de l'obligation pure devient plus faible, par le fait même du progrès moral; la bonne volonté se nie elle-même, afin de se mieux affirmer. Et c'est pourquoi l'indétermination n'est pas ici un caractère accidentel du jugement pratique, venant de ce que l'analyse serait impuissante à en définir la nature; elle lui est essentielle; la modalité est ici, pourrait-on dire, possibilité absolue.

Remarques finales.

Après cette question : l'homme est-il capable de vérité dans l'affirmation? nous avons posé cette autre question : l'homme est-il capable de vérité dans l'action? et à ces questions analogues les réponses nous ont paru analogues. Se déterminer à une action, c'est en effet juger que cette action satisfera au but que la volonté essentielle de l'homme s'est proposé. Or quelles sont les conditions de cette satisfaction? Ce sont ou des conditions externes qui dépendent de l'univers, plus exactement de l'adaptation de l'univers aux aspirations de l'homme, ou des conditions internes qui sont liées à un principe rationnel, plus exactement à l'adaptation de la conduite à ce principe. D'un mot, le fondement du jugement pratique est tantôt le bonheur, tantôt la moralité. Et par là les jugements pratiques apparaissent comme tout à fait comparables aux jugements d'ordre théorique : le bonheur, suivant la conception courante de l'humanité, c'est ce qui est donné du dehors, ce qu'il n'est en notre pouvoir ni de nous conférer à nous-même ni non plus de ne pas rechercher; c'est le bien en soi, c'est-à-dire l'être qui se pose antérieurement au jugement et qui soutient de sa réalité propre la détermination de la volonté; la moralité, c'est ce que la raison conçoit comme la forme universelle de l'action chez les êtres raisonnables, c'est la loi interne que l'esprit s'impose à lui-même et qu'il ne tient qu'à lui, semble-t-il, d'accomplir intégralement. Par suite, nous avons pu concevoir deux séries de jugements pratiques que nous avons présentés comme exactement parallèles aux jugements théoriques.

Ce qui détermine tout d'abord l'homme à l'action, c'est une sorte de choc qui le contraint à sortir de son état actuel. Ce qui donne son sens profond, irréductible à l'activité de l'homme, c'est la souffrance : mouvement signifie inquiétude. Seulement, si la douleur suffit à entraîner un acte, si elle est déjà un acte, cet acte peut n'être pas bon, il peut n'avoir d'autre effet que de prolonger et d'exaspérer la souffrance; la douleur absolue est caractérisée par l'impuissance absolue, et ainsi la modalité du premier jugement pratique n'est pas la réalité. C'est donc au delà de la douleur elle-même que l'esprit va essayer de saisir cette réalité qui est son bien; par un effort de synthèse, il détermine l'objet auquel tend son mouvement naturel et auquel il attribue le pouvoir de le satisfaire; au lieu d'une émotion immédiate et sans orientation,

c'est un désir bien défini auquel correspond le jugement pratique. Mais ce jugement n'est pas encore l'affirmation du bien définitif : l'homme s'est tourné vers les choses extérieures, et il ne saurait y avoir de lien immédiat entre l'action humaine et la possession des choses, entre cette possession et la satisfaction intime qui en est le but; là où il y a intermédiaire, il y a place pour l'illusion et l'erreur; la modalité n'est pas la réalité. A plus forte raison, lorsque l'activité de l'homme se complique, qu'au désir le plus simple l'intérêt ou la passion suspend une longue chaîne d'actions, le jugement pratique qui affirme ces actions comme bonnes, risque-t-il de s'égarer jusqu'à oublier même ce qui est sa fin véritable et à poursuivre ce qui en soi est vide de satisfaction, ce qui est seulement un moyen pour une fin qu'il se refuse obstinément à soi-même. Dans l'hallucination, le jugement théorique pouvait être défini la faculté d'affirmer comme être ce qui n'est pas : dans la passion, le jugement pratique peut être défini la faculté d'affirmer comme bien ce qui n'est pas bon. Afin de saisir avec certitude sa réalité et son bien, l'esprit fera un nouvel effort de synthèse; il unifiera ses désirs, ses intérêts et ses passions dans l'affirmation d'un but qui répondra, non plus à telle ou telle tendance partielle, mais à la volonté totale de l'individu. Dès lors, il semble que l'individu détermine ici ce qui est véritablement son bien, et qu'il soit satisfait par cela seul qu'il agira dans le sens de la volonté; le jugement pratique qui exprime l'attitude définitive de l'individu vis-à-vis de l'univers aurait pour modalité la réalité. Mais cette apparence n'est pas fondée : si c'est le progrès de la synthèse intellectuelle qui pose le but à atteindre et les moyens à employer, si la volonté est unification, les éléments de cette synthèse et de cette unification sont donnés du dehors; à la base de la volonté, il y a la douleur, le besoin, c'est-à-dire l'incapacité à se satisfaire par soi-même, la dépendance vis-à-vis des choses extérieures. En multipliant ses ressources internes, en accroissant son énergie, l'homme n'en demeure pas moins à la merci des choses; la fortune se joue du génie, et par là se manifeste ce qu'a d'essentiellement complexe et instable la réalité pratique affirmée par le jugement de volonté.

S'il en est ainsi, le jugement qui exprime la volonté totale de l'homme n'épuise pas sa capacité d'affirmation pratique. La puissance de synthèse qui a groupé autour de la douleur initiale le système des tendances, constitutif de la nature individuelle, s'étend à quelque contenu que ce soit; dès lors, il y a place dans l'esprit humain pour des jugements pratiques tout semblables

par leur forme aux jugements de la volonté, qui correspondent à une disposition totale de l'âme, et qui en même temps la posent comme n'ayant point de rapport avec la véritable vie de l'individu et ne devant pas entraîner d'action dans l'univers : jugements paradoxaux, à la fois affirmations pratiques et négations, qui composent la vie esthétique. La vie esthétique affranchit l'homme du poids de sa nature individuelle ; elle lui permet de réfléchir à ce qui lui apparaissait d'abord comme le développement spontané et nécessaire de son être, de mettre en regard de ce que son désir ou sa volonté affirme comme bien ce qui est réellement saisi comme bien, de comparer à l'espérance dont on se flatte le sentiment qu'on éprouve en fait. Et ainsi se forme un jugement pratique de sagesse où n'est plus affirmé comme réel que l'acte lié immédiatement au plaisir. Seulement, le jugement de sagesse, qui tendait à poser une réalité pratique, se trouve en définitive ne pas avoir de contenu positif. Le bien qui a son objet et sa condition au dehors, se dérobe naturellement aux prises de celui qui veut l'atteindre en toute certitude. De même que l'expérimentation scientifique brise les synthèses de la perception spontanée, de même la sagesse est une dissolution de la volonté naturelle. Grâce à cette œuvre de dissolution, elle est une préparation à la morale, comme l'analyse expérimentale est une préparation à la science.

Et en effet, puisque les jugements pratiques qui correspondent à la douleur, au désir, à l'intérêt, à la volonté naturelle, ont un fondement ruineux, il faut bien que l'homme cherche ailleurs un principe de vie et d'action. Il se comprend donc qu'il y ait une seconde série de jugements pratiques dont la copule repose sur la forme d'intériorité. L'action est alors bonne parce qu'elle émane d'une loi rationnelle qui apparaît à tout esprit comme la conséquence immédiate de sa nature spirituelle, et qui impose à chaque individu la volonté de l'unité idéale, la volonté de l'universel. La bonne volonté étant bonne par la seule affirmation de soi, le jugement pratique de pure obligation a pour modalité la nécessité. Mais, en même temps aussi, la volonté de l'universel ne correspondant à aucune action déterminée, le jugement pratique qui l'affirme est un pur abstrait vis-à-vis de l'univers. Ne rechercher dans l'acte que sa signification interne, c'est le vider de tout contenu positif, lui enlever toute efficacité pour le perfectionnement de l'univers. L'homme ne consent donc pas à ce que la vie morale s'épuise dans le symbolisme pur, c'est-à-dire qu'il cherche à former un jugement pratique qui soit non seulement

nécessaire par sa forme, mais encore réel par sa matière. La même question se pose donc à nous, qui s'est posée dans l'ordre théorique : comment passer du jugement de nécessité idéale au jugement de réalité? et, dans les deux cas, la réponse nous a paru être la même. Pour appliquer au réel la forme d'intériorité, il faut que l'esprit accepte du dehors des déterminations, qu'il substitue à l'universalité du principe rationnel l'ensemble formé par des groupes comme la famille, la patrie, que la loi abstraite du devoir devienne la loi du dévouement au groupe social. Mais alors, dans le jugement pratique qui pose ce dévouement comme *devant être*, il n'y a pas identification complète entre la forme universelle qui est le fondement de la copule, et l'objet particulier qui lui sert de matière; il se peut même qu'il y ait opposition entre eux, que le dévouement à un certain groupe social aille contre la charité générale que les hommes se doivent les uns aux autres. A plus forte raison, si, du principe rationnel qui est à la base de la vie morale, on prétend tirer un jugement pratique qui ait une valeur de réalité pour tous les individus à la fois et qui s'impose à eux comme un fait objectif et comme une force, on risque de lui faire perdre en idéalité morale tout ce qu'on lui confère en réalité pratique. Le jugement de droit n'est qu'une transaction, toujours provisoire et toujours imparfaite, entre les conditions de la vie morale, des sociétés et les conditions de l'existence matérielle des hommes; l'application ne cesse d'y altérer et d'y contredire la théorie. Enfin, si on descend dans le détail de l'activité morale, la clarté des principes semble se voiler encore : leurs formules trop générales ne fournissent plus de règle précise pour chaque conjoncture, le jugement pratique semble n'être plus susceptible d'expression distincte, ni de justification intellectuelle. La moralité s'y retrouve comme le principe profond de notre activité, mais à l'état d'habitude, enveloppée par toutes les nécessités de l'existence; elle a dû, pour avoir quelque efficacité, faire leur part aux hommes et aux circonstances, mais en même temps aussi elle a couru le risque de se démentir et de se perdre dans ces concessions inévitables. A mesure que l'agent moral a une conscience plus élevée et plus scrupuleuse, son jugement pratique devient plus incertain de lui-même : la modalité n'en est que la possibilité.

En fin de compte, si nous étudions les jugements pratiques d'après la nature de leur copule, ces jugements nous paraissent former deux séries qui, dans leur orientation générale et même dans le détail de leur division, correspondent assez exactement

aux séries des jugements théoriques. Le *devant être* qui se manifeste par la douleur toute pure, est à la fois irrésistible et indéterminé, comme le *Cela est*. Le désir est dû à une fusion d'états internes semblables, comme la détermination d'une sensation ou d'un prédicat en général. L'intérêt ou la passion correspondent à un système d'actions, comme le jugement qui pose la réalité d'un corps à un système de perceptions. Enfin le jugement pratique qui exprime la volonté totale de l'être est l'équivalent du jugement théorique qui forme l'univers par la synthèse totale des perceptions. Dans les deux cas, l'œuvre du jugement est la même : il nous met en face d'une nature donnée, soit comme monde extérieur, soit comme caractère individuel. Vis-à-vis de cette nature, l'homme est capable d'affranchissement, et c'est ce qu'atteste le jugement esthétique, soit qu'il nous fasse contempler, comme s'ils étaient réels, des spectacles qui ne rentrent pas dans le cadre de l'univers, soit qu'il nous fasse partager, comme si elles étaient nôtres, des passions et des volontés qui ne nous appartiennent pas. La critique des sages qui ont dénoncé les contradictions de la nature humaine et la vanité de sa volonté spontanée, accomplit la même œuvre que l'analyse expérimentale, c'est-à-dire qu'elle détruit peu à peu les illusions nées des représentations sensibles. Enfin, les principes qui sont à la base de la science morale ont la pureté rationnelle et l'universalité qui caractérisent les vérités mathématiques; mais, comme elles aussi, ce ne sont que des cadres abstraits, indifférents au contenu qu'ils reçoivent. L'union morale des différents groupes sociaux, puis l'édification d'un droit objectif, puis l'action incertaine et tâtonnante de chaque jour, marquent les degrés différents de l'introduction des principes moraux dans la réalité, comme la géométrie, la physique, le calcul des probabilités marquent l'extension progressive à l'univers des formes de l'intelligibilité.

L'étude de la modalité des jugements pratiques nous permet donc de conclure au parallélisme des jugements théoriques et des jugements pratiques. Sans doute, nous n'avons pas le droit d'accorder à ce résultat une signification absolue, comme si on y pouvait voir la coïncidence de deux méthodes entièrement différentes; l'idée de ce parallélisme nous a servi de principe dans nos recherches, et c'est à la lumière des analyses faites sur les jugements théoriques que nous avons interprété les jugements pratiques. Mais la symétrie des modalités dans l'ordre théorique et dans l'ordre pratique n'est pas pour nous une conception artificielle, due à un parti pris d'exposition; elle est la conséquence

d'une vérité supérieure à tous les procédés d'analyse : l'unité de l'esprit humain. Si l'analyse doit distinguer profondément les deux attitudes de l'homme vis-à-vis de l'univers, la connaissance et l'action, la spéculation et la pratique, la vie ne connaît pas cette distinction que fait l'analyse. Les démarches spéculatives sont intimement liées aux démarches pratiques qui les continuent et les supposent. L'homme est toujours le même, et dans son commerce constant avec l'univers, qu'il le contemple ou le modifie, il apporte les mêmes ressources et les mêmes besoins.

Dès lors, on admettra que les considérations générales auxquelles aboutit l'étude de la modalité des jugements pratiques soient semblables à celles qui nous ont paru se dégager de l'étude des jugements théoriques. Même il sera plus aisé de comprendre pour l'ordre pratique que pour l'ordre théorique comment l'homme peut déployer son activité en deux sens différents. L'alternative, en effet, n'est pas, comme entre la perception et la science, un problème que découvre le seul spéculatif, et dont la solution n'intéresse pas directement l'existence de la perception ou le progrès de la science. L'alternative est ici posée à chacun dans la vie de chaque jour. Toutes les fois que l'homme doit agir, deux types de jugements se forment dans son esprit : par l'un, il essaiera de mettre sa volonté en harmonie avec les conditions données dans le monde extérieur, afin d'approcher du bonheur qui est le vœu spontané de sa nature; par l'autre, il tendra à réaliser de plus en plus dans sa conduite les principes purement intelligibles qui définissent la loi morale et fondent l'union des esprits. Or, suivant qu'il se tourne vers les choses extérieures ou qu'il se conforme à l'ordre universel, l'homme appartient à deux mondes différents : un monde d'êtres individuels qui ne cherchent que les satisfactions naturelles, un monde d'esprits qui conçoivent et poursuivent en commun l'unité spirituelle. Il y a donc deux humanités, comme il y a deux univers; et ces deux humanités se distinguent, non par leurs caractères seulement, mais par leurs conditions d'existence. D'une part, à mesure que l'humanité se renouvelle dans chacun de ses membres, les mêmes désirs réapparaissent suivant les lois de la même nature, et l'objet de ces désirs étant un objet particulier dont la possession est exclusive et dont la jouissance est purement individuelle, l'identité de leur nature a pour conséquence d'opposer les hommes les uns aux autres et de perpétuer la guerre de tous contre tous. Et, d'autre part, si chaque homme, en prenant conscience de son être spirituel, retrouve au

fond de lui les mêmes principes universels, de la communauté de ces principes résulte l'unité profonde des volontés, et l'humanité est alors l'union vraie des hommes. Le triomphe de l'humanité, ce sera tantôt pour un individu de savoir entraîner au service de ses passions personnelles des millions de volontés humaines, de sacrifier des milliers d'existences et de troubler le cours de l'histoire, en un mot d'occuper à soi seul autant de place que possible dans l'espace et dans le temps; et tantôt aussi, ce sera de donner aux hommes une idée plus élevée d'eux-mêmes, de les convaincre que l'esclavage est contre le droit, de répandre le désintéressement et la pureté intérieure, de contribuer enfin à l'accroissement de la richesse spirituelle qui est destinée à ne point périr. Et ainsi, comme il est en son pouvoir de s'affirmer comme membre de l'une ou de l'autre de ces deux humanités, on peut dire que l'homme est double, car l'essence de l'être intérieur ne consiste pas en un ensemble de caractères donnés, tels que ceux qu'on attribuerait à une chose externe; l'homme devient ce qu'il se fait, et c'est par là qu'il est libre; sa nature est déterminée par le principe de son activité.

Sans doute, il ne serait pas impossible de ramener à l'unité ces deux natures de l'humanité, en les enveloppant dans une notion générale qui leur convînt également. Par exemple, au fond de toutes nos tendances individuelles, n'est-ce point toujours une même inclination qui se cache et qui agit? « Otez l'amour, dit Bossuet dans une proposition bien souvent citée, il n'y a plus de passions, et posez l'amour, vous les faites naître toutes. » Et, d'autre part, l'amour est évidemment le principe de l'union intérieure entre les hommes, et la base de l'humanité même. Mais alors ne convient-il pas de dire que le monisme de l'amour implique cette dualité essentielle qu'en apparence il avait pour objet de nier? Là en effet l'amour signifie le désir de la possession, le sacrifice de l'objet aimé à la satisfaction du sujet : j'aime la victoire, j'aime le pain, ou encore j'aime une femme. Ici l'amour signifiera la subordination du sujet à une réalité supérieure qui est plus lui que son individualité même, et dans laquelle il ne se distingue plus d'autrui : j'aime la patrie, ou j'aime la science. Quelle contradiction plus directe que celle de l'amour-passion dont Spinoza étudie les propriétés dans la troisième partie de l'*Éthique*, qui a pour effet la jalousie, la haine et la souffrance, et de l'amour intellectuel de Dieu qu'il décrit dans la cinquième partie, qui est béatitude, liberté, repos infini? L'amour est tout l'homme sans doute, mais c'est parce que, comme tout principe

unique et universel d'explication, il est également susceptible des conséquences opposées, parce que l'égoïsme absolu et le dévouement absolu s'y côtoient, et parfois s'y trouvent tout ensemble.

Il convient donc de maintenir comme définitive la distinction qui nous a paru ressortir de nos analyses entre le désir de satisfactions externes et l'obéissance à la loi interne; et c'est à cette distinction que nous demanderons de poser en ses véritables termes le problème général auquel conduit l'étude de la modalité des jugements pratiques : l'homme peut-il d'une façon générale atteindre à la satisfaction? Et cette satisfaction étant double, la question est double : l'homme peut-il être heureux? l'homme peut-il être moral? Hégésias et Bentham par exemple s'accordent à poser la première question : seulement, l'homme n'ayant d'autre but que le plaisir, pour l'un l'homme est condamné à la souffrance et la sagesse est de savoir mourir; pour l'autre l'homme doit seulement savoir calculer, et l'arithmétique morale est la science de la vie heureuse. Épictète et Pascal s'accordent à poser la seconde question : seulement aux yeux de Pascal, Épictète, « après avoir si bien compris ce qu'on doit, se perd dans la présomption de ce que l'on peut »; le stoïcisme affirme que tout homme est né pour la liberté et pour la vie divine, le jansénisme considère que sainteté et humanité sont choses incompatibles. Il y a donc deux façons d'être ou optimiste ou pessimiste. Qui ne prend point garde à cette distinction, qui mettrait d'un même côté Hégésias et Pascal, Épictète et Bentham, se rend insoluble le problème qu'il pose. A l'aide de cette distinction, au contraire, il est aisé de mettre en lumière les conclusions des analyses précédentes. En effet, le jugement qui exprime l'aspiration spontanée vers le bonheur a pour cause initiale la douleur, l'objet en est nécessairement extérieur à l'individu, et par suite il n'y a pas à en attendre de satisfaction intrinsèque et définitive : le bonheur est un accident, une réussite; il n'a pas de fondement essentiel, d'existence véritable; c'est en général un concept abstrait dont on fait un usage négatif; l'homme pense au bonheur pour constater qu'il n'est pas heureux. Et, d'autre part, le principe de la moralité étant intérieur à l'individu, devoir et autonomie sont notions indissolublement unies; prendre conscience de son obligation, c'est du même coup prendre conscience de son aptitude à l'accomplir : la bonne volonté est celle qui se satisfait dans la manifestation de soi. Il y a dans toute affirmation du plaisir comme fin dernière de l'homme un germe de pessimisme; il y a dans toute affirmation de la moralité comme fin dernière de l'homme

un principe d'optimisme. Mais rien de ce qui est absolu ne convient à l'homme : il ne saurait s'agir ici ni de pessimisme absolu ni d'optimisme absolu. D'une part, l'homme ne peut être entièrement malheureux : la douleur radicale serait la mort; si la souffrance est l'occasion de l'activité individuelle, cette activité est une réaction contre la douleur. et puisque l'être vit, il faut bien qu'il remporte la victoire, victoire onéreuse parfois et toujours menacée, mais victoire cependant; tant que l'être continue à vivre, une joie subsiste en lui au travers et au-dessous de toutes ses douleurs, un certain sentiment d'existence, qui lui donne au moins la force d'affirmer un état meilleur et de lutter ainsi contre ses souffrances actuelles. Le fait de vivre tient en échec le pessimisme absolu auquel il semblait que la recherche exclusive du bonheur dût nous condamner; c'est déjà le commencement du bonheur que de se le figurer et d'y tendre. Et, d'autre part, le fait de vivre ne tient pas moins en échec l'optimisme absolu que paraissait impliquer l'autonomie de la loi morale; car il faut que le devoir soit accompli par un individu, et les conditions matérielles de la vie individuelle limitent la sphère où la loi morale est souveraine. La charité immédiate, par laquelle chacun sacrifierait toutes ses forces et tout son temps au soulagement des misérables, entraînerait la ruine du corps et arrêterait net le développement spirituel de l'humanité. L'éducation morale suppose une culture intellectuelle et parfois aussi une culture artistique qui sont pour les sociétés un luxe, et qui sont liées par suite à toutes les conséquences du luxe en général. C'est pourquoi, malgré l'admirable exemple que donne le renoncement ascétique, peut-être celui-là est-il plus dévoué à la loi morale qui ne consent pas à s'épuiser dans une lutte stérile contre les nécessités de la vie sociale, qui s'y résigne de bon cœur, sans perdre de vue le but essentiel, « l'unique nécessaire ».

L'unique nécessaire apparaît maintenant de la façon la plus nette, ce serait de faire disparaître, de diminuer tout au moins, les obstacles que les conditions matérielles de la vie opposent à la pureté de l'activité morale. Or, puisque c'est dans l'humanité que l'individu doit à la fois et se développer matériellement et réaliser sa vie spirituelle, c'est la transformation de l'humanité qui seule peut nous approcher de cet état idéal où notre effort moral s'appliquerait sans altération à la société et s'y réjouirait de sa fécondité. Il y a une industrie morale qui rend le milieu extérieur toujours de plus en plus conforme à notre idéal intérieur, qui réunit par suite dans l'ordre pratique, comme fait

l'industrie dans l'ordre théorique, la nécessité qui vient du dedans et la réalité qui vient du dehors, et c'est l'éducation, entendue dans son sens large comme la transformation continue de l'homme par l'action de l'homme; œuvre délicate, contradictoire en apparence, puisqu'il faut par une influence extérieure amener l'homme à ne dépendre que de lui, lui communiquer la force d'être autonome, œuvre féconde pourtant qui régénère le monde et seule assure le véritable progrès. Grâce à l'éducation, la condamnation portée sur la société est efficace, puisqu'elle prépare une humanité meilleure. Suivant la parole de Bossuet, le juste est celui qui juge, et c'est aussi celui qui justifie.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

Le problème de la modalité du jugement, tel que nous l'avons posé au début de cette étude, nous est apparu comme un des problèmes essentiels de la philosophie. L'affirmation légitime de l'être est ce qui définit le vrai; la satisfaction de l'agent est ce qui définit le bien. Les analyses contenues dans les chapitres précédents, en même temps qu'elles sont relatives aux données positives de la psychologie, aux conclusions générales de la science ou de la morale, impliquent des solutions métaphysiques qu'il convient maintenant de dégager et de préciser.

Mais, en raison même de son caractère métaphysique, cette entreprise soulève une question préalable. La logique est une science de raisonnement; elle doit faire la preuve de ce qu'elle avance; bien plus, c'est elle qui dit ce que c'est qu'une preuve, et les progrès de la logique se mesurent aux progrès de l'esprit critique. Or pourquoi la spéculation métaphysique serait-elle asservie aux conditions de la vérification logique? La métaphysique échappe à la juridiction de la logique, car elle échappe à sa compétence : la métaphysique est objet de croyance, elle repose sur un acte de foi, il suffit de la vouloir pour la connaître. Dès lors, nos affirmations seraient limitées par la possibilité d'hypothèses portant sur l'absolu; nous devrions restreindre nos conclusions aux résultats que la méthode analytique permet de contrôler, et réserver le domaine des spéculations métaphysiques. Mais, pour que les hypothèses métaphysiques soient seulement conçues à titre d'hypothèses, il faut déjà qu'elles soient possibles; la proposition, peut-être unique, sur laquelle s'accordent tous les métaphysiciens, c'est que ce qui est démontré impossible n'existe pas, et que nul n'est admis à proposer une doctrine s'il ne tente au

moins d'en faire voir la possibilité. Or c'est à l'étude de la modalité du jugement qu'il appartient de fixer les conditions de l'affirmation du possible; et le résultat de cette étude, c'est que le possible en soi n'est qu'une abstraction vaine, une contradiction dans les termes, car le possible qui ne peut être que possible est équivalent à l'impossible [1]. En fait, l'esprit débute par l'affirmation du réel qui seule est simple et directe, et c'est le sentiment, ou la crainte, d'une erreur qui l'amène à restreindre la portée de ses affirmations, à ne poser que comme possible une affirmation toute semblable à l'affirmation du réel, mais à qui fait défaut quelqu'une des conditions nécessaires pour la légitimer. Dès lors, toute possibilité est relative à une réalité. Cent thalers peuvent être conçus comme possibles, parce que cent thalers peuvent être posés comme réels. Mais prenons garde, suivant la recommandation de Hegel [2], qu'un tel exemple ne nous induise à une fausse généralisation. Il est vrai que, dans une certaine catégorie appropriée à l'appréhension du réel, il y a parallélisme entre le possible et l'être, entre la détermination de l'hypothèse et la démonstration de la vérité. Mais il est tout à fait arbitraire de supposer ce parallélisme entre le concept et la réalité se poursuivant là où il n'y a plus de place pour une affirmation de la réalité, en dehors de toute catégorie déterminée, et il est chimérique d'en faire la base d'un système de philosophie. Le possible est le cadre d'un réel : pour un tableau dont les dimensions me sont données, je ferai bien un cadre qui peut convenir au tableau; mais là où aucun tableau ne peut m'être donné, la possibilité du cadre disparaît nécessairement. C'est la réalité du schème qui fait la possibilité de la catégorie; hors de cette relation, la catégorie n'est plus une hypothèse, c'est une fiction; et si Kant lui a encore donné une valeur transcendante, ne fût-ce que problématiquement, c'est à l'aide d'une fiction nouvelle, et d'ailleurs avouée comme telle, l'intuition intellectuelle. Si Kant n'avait été lui-même infidèle au principe qu'il avait posé, ce serait depuis un siècle sans doute un résultat acquis en philosophie qu'une hypothèse ne peut être conçue à titre même d'hypothèse que si elle rentre dans un certain ordre de modalité. Bref, l'esprit ne va pas, comme le voulait la philosophie du concept, du possible au réel; il va, suivant la doctrine du jugement, du réel au possible.

1. Kant, passage cité p. 63; cf. Hegel, *Encyclopédie*, *Logique*, trad. Vera, t. I, p. 118.

2. *Logik*, 1er livre, 1er chap. Remarque sur la première synthèse, p. 81.

L'étude de la modalité, en fixant les conditions de la position du réel, détermine à l'aide de ces conditions la sphère du possible: elle circonscrit ainsi le domaine de la réflexion positive; elle interdit au philosophe toute conception qui n'aurait pas de rapport avec les formes générales de l'affirmation, car ce serait le vide intellectuel, le néant.

Or les formes d'affirmation, dont les études précédentes ont défini la nature, nous conduisent-elles à l'être métaphysique? Et, tout d'abord, cet être est-il l'objet, tel que le conçoit le dogmatisme spontané du vulgaire, existant antérieurement à l'esprit et le contraignant à reconnaître sa réalité? L'un des résultats les plus remarquables des analyses faites sur les jugements théoriques, ç'a été l'impossibilité d'en poser l'objet comme réalité absolue. D'une part, les lois constitutives du jugement sont au nombre de deux, et irréductibles l'une à l'autre : forme d'intériorité et forme d'extériorité. Ni l'une ni l'autre ne suffit à définir l'être; isolée, chacune demeure suspendue dans le vide; et l'être, qu'on y voudrait rattacher, se dissout à l'analyse. D'autre part, le jugement qui a un objet positif et qui peut prétendre à l'affirmation du réel, est dû à la synthèse des deux formes primitives de la modalité. Or cette synthèse donne lieu à une série de jugements intermédiaires qui s'insèrent entre les deux pôles extrêmes de l'affirmation, pure extériorité et pure intériorité. Nous avons essayé de marquer les étapes de cette série; chaque fois, nous nous sommes demandé si réellement ce n'était qu'une étape, si l'objet du jugement ne pouvait être conçu comme une réalité autonome; et, chaque fois, il nous est apparu qu'en raison de ses origines complexes l'affirmation de l'être ne pouvait s'attribuer une valeur définitive et absolue, qu'elle correspondait seulement à un moment dans le progrès indéfini de l'activité intellectuelle. Il n'y a donc pas d'objet qui force l'esprit à s'arrêter comme devant une réalité antérieure à soi, qui puisse être érigé en être stable et indépendant de sa nature, tel que doit être l'être métaphysique. Les jugements réels qui seuls ont un objet sont, en fin de compte, irréductibles aux formes pures de l'affirmation qui seules justifient l'affirmation de l'être; il y a hétérogénéité, disproportion entre les lois abstraites, modalités du verbe, et les résultats concrets, modalités de la copule; et c'est ce qui interdit toute affirmation d'une réalité absolue à titre d'objet du jugement. Toute réalité posée par un jugement est nécessairement relative à ce jugement.

Cette conclusion est inévitable, du moment qu'on admet le principe fondamental suivant lequel l'être est fonction du jugement, non du concept. Et, en effet, le type métaphysique de l'être, l'être en tant qu'être, ne se conçoit que si les éléments essentiels de l'esprit sont des choses intellectuelles, telles que les idées cartésiennes. Alors ce que l'esprit contient à titre de représentation, pourra se retrouver dans la nature à titre d'être; la « réalité objective » sera parallèle à la « réalité formelle ». Et, comme les notions que l'intelligence conçoit n'enferment en elles aucune garantie de réalité, elles devront leur valeur à leur ressemblance avec un original qui est distinct d'elles; c'est l'existence préalable de cet original qui sera donc la condition et le fondement du parallélisme entre les représentations de l'esprit et la substance des choses. Mais, si c'est au jugement qu'il appartient d'affirmer l'être, il ne peut manquer d'apparaître qu'il y a inadéquation entre l'être métaphysique et l'être copule du jugement. Tandis que l'être métaphysique doit être conçu comme se suffisant à lui-même, comme immobile et stable, comme substance en un mot, l'être du jugement est inhérent à un acte de l'esprit, il témoigne d'une activité vivante, c'est-à-dire toujours dans le mouvement et dans l'effort. Or ceci est incompatible avec cela, l'unification perpétuelle avec l'unité achevée, le progrès continu avec l'immuable perfection. La relation qui est l'essence du jugement est contradictoire avec l'absolu par quoi se définit l'être métaphysique. Si la réalité est connue comme telle grâce au jugement, il faut renoncer à la placer devant nous comme un objet indépendant, supérieur à tout rapport avec nous. La réalité n'est point séparée de l'esprit; elle est engagée dans son développement intérieur; elle se transforme avec lui et passe par tous les degrés de sa vivante évolution.

L'alternative que doit trancher toute conception de l'objet, ce ne serait pas précisément celle qu'a signalée M. Renouvier, entre la chose et l'idée [1]; ce serait, pour nous, l'alternative de l'être métaphysique auquel correspondrait le concept, et du devenir perpétuel qu'exprime la copule du jugement, et c'est cette alternative même que nous croyons apercevoir au fond des antinomies cosmologiques de Kant. Ce que les thèses signifient, ce sont les conditions d'existence de l'objet tel qu'il se reflète dans la notion, la nécessité de poser l'être comme défini, comme simple, comme

1. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, chap. I.

ayant une origine fixe et une raison donnée. Ce que les antithèses établissent, c'est que la puissance de juger, antérieure à la notion et à l'être, ne saurait s'enfermer et s'épuiser dans les limites de la notion et de l'être, qu'elle se prolonge au delà du fini, au delà de la simplicité prétendue absolue, au delà de la cause première et de l'être nécessaire. Pour nous, par conséquent, les thèses sont fausses; et les antithèses sont vraies, si on se garde de les interpréter dans un sens ontologique, si on les entend au contraire comme la négation des thèses ontologiques, comme la négation de l'être métaphysique, de l'objet absolu.

Mais alors n'est-ce point à la métaphysique du sujet qu'il convient de demander la réalité absolue? Sans doute, le sujet ne saurait être assimilé à une chose qui serait l'objet d'un concept. En faisant du *Je suis* une réalité distincte du *Je pense*, en concevant le sujet comme une substance dont la pensée serait l'attribut, le cartésianisme se heurte à l'argumentation de Locke suivant laquelle ce substrat inconnu pourrait être matériel aussi bien que spirituel, et il est condamné par elle. Le sujet est celui qui juge, et juger est un acte. Le sujet est activité. Il n'y a donc pas de moi qui correspondrait à une notion fixe, qui serait un être donné. Car, théoriquement, comment définir le moi? Ou il serait le sujet de la pensée, l'unité pure, et sous cette forme il ne saurait correspondre à aucun jugement particulier; la virtualité indéfinie qui est le principe de toute affirmation, ne se laisse saisir dans aucune. Ou ce serait un individu, et l'individualité est liée à la présence d'un organisme limité dans l'espace et dans le temps par les autres parties de l'univers; or ce qui est conditionné ne peut avoir un autre genre d'existence que ce qui conditionne; l'individu n'a pas plus de droit à la réalité absolue que le monde qui lui est extérieur et qui l'enferme. Mais, si le sujet est activité, cette activité n'a-t-elle pas une loi qui en révélerait la nature essentielle?

Pour qu'il en soit ainsi, il faut que les jugements théoriques et pratiques, qui constituent la vie de l'esprit, puissent être enveloppés dans l'unité d'un mouvement dialectique, que chacun soit par rapport aux précédents comme une synthèse à la fois intelligible et féconde, et marque un degré supérieur dans le développement de l'esprit. Alors les actes successifs de la vie spirituelle seraient les moments nécessaires d'un progrès logique, et ils attesteraient ainsi l'immanence d'une réalité métaphysique qui serait, suivant la belle expression de Leibnitz, une loi efficace. Mais les conclusions générales de nos études nous interdisent une telle

conception. En effet, si, dans tout jugement concret, l'affirmation de l'être est due à l'action simultanée de deux lois opposées, il ne nous a pas semblé que dans aucun de ces jugements il fût pleinement satisfait à ces deux lois ensemble. De ce qu'un jugement participe à la fois à la forme d'intériorité, qui est la condition de la pure intelligibilité, et à la forme d'extériorité, qui est la condition de l'absolument réel, il ne s'ensuit pas qu'il concilie l'une et l'autre. Tout au contraire, un jugement perd de son contenu concret à mesure qu'il s'approche de l'idéal d'intelligibilité, comme il renonce à sa forme d'intelligibilité s'il cherche à prendre possession d'une réalité inconditionnée. Le pur mathématique est trop abstrait, le pur fait est trop pauvre, pour être adéquat à l'être. Les jugements qui constituent soit la perception de l'univers, soit la science de la nature, sont ceux que nous pouvons au plus juste titre qualifier de jugements de réalité, ils ne représentent encore qu'un état d'équilibre instable, et ils cherchent perpétuellement à se dépasser en quelque sorte et à se fixer. En un mot, tout jugement de l'esprit nous est apparu comme un moment d'arrêt dans un double mouvement auquel il est impossible d'assigner un terme, puisque les limites en sont marquées d'avance, et qu'à ces points extrêmes la faculté humaine de juger disparaît et tout véritable jugement s'évanouit. Et la conclusion est la même pour l'ordre pratique : tout jugement qui exprime la volonté de l'homme est suspendu entre le besoin des choses extérieures qui est à la base du développement spontané de l'individu et l'unité absolue qui est le principe de la moralité; de là, les alternatives sans fin de la vie morale. De toutes façons, l'activité spirituelle est dans un état d'oscillation continue. Chaque fois qu'elle semble devoir s'arrêter, apparaît à la réflexion je ne sais quoi d'incohérent et d'inachevé. La pensée ne s'épuise pas dans telle ou telle forme particulière d'elle-même; elle se sent, comme dit Malebranche, du mouvement pour aller plus loin et, comme il y a deux formes idéales d'affirmation, pour aller plus loin dans deux sens différents; de sorte qu'il ne saurait y avoir de jugement synthétique qui se justifie lui-même et justifie en même temps les éléments qu'il réunit en lui. C'est lorsqu'on les isole, qu'on les considère dans leur absolue simplicité, que les principes d'affirmation ont toute leur valeur. La synthèse peut en être donnée en fait, elle n'est jamais fondée en raison. Dès lors, la synthèse n'est pas un progrès; elle est incapable par suite de conférer à ces éléments une réalité dont ils sont par eux-mêmes dépourvus.

Ici encore, la conclusion négative est rendue inévitable par la

façon même dont nous avons posé le problème. Si la vie de l'esprit consiste en jugements, il n'y a pas de dialectique métaphysique, c'est-à-dire qu'il est impossible de réunir par une loi intérieure les moments successifs de l'activité intellectuelle et de transformer ces moments successifs en moments nécessaires. Et, en effet, la seule possibilité de la dialectique exige que ces moments différents appartiennent à un même système et soient exactement homogènes les uns par rapport aux autres. A coup sûr, dans l'absolu où Hegel prétend d'abord construire sa *Logique*, une telle conception ne souffrira pas de difficulté. Mais il faut, tôt ou tard, passer de l'esprit en soi à l'esprit humain, rendre raison par la dialectique du développement concret de notre intelligence vivante, car c'est là le propre domaine de la réflexion philosophique, c'est là que la critique est compétente. Les moments du développement intérieur sont alors des moments réellement successifs; pour que la synthèse dialectique s'y applique, il faudra donc que le fait de leur succession n'altère en rien leur homogénéité idéale, que la forme de la succession soit ainsi indifférente au contenu, que cette succession, en un mot, se déroule sur une ligne unique, analogue en tout point à une dimension de l'espace. La conception d'une dialectique synthétique suppose une conception métaphysique du temps. Et, sans doute, il n'y a pas lieu de contester que le temps, à le considérer abstraitement et *a priori*, n'apparaisse comme homogène en toutes ses parties. Mais c'est qu'aussi le temps, considéré de cette façon, est une abstraction; l'homogénéité qu'on lui attribue prouve seulement qu'elle est vide de tout contenu. En fait, nous n'avons pas le droit de séparer la forme abstraite de la succession des moments qui se succèdent réellement, et qui sont des jugements, puisque c'est le jugement qui nous donne la notion de l'être et par suite celle du temps. Or ces jugements sont essentiellement des actes; leur actualité fait leur existence, et tout ce qui est en dehors de leur actualité, ne pouvant plus être affirmé comme être, est en dehors de la sphère de l'existence; je n'en pourrai rien dire, ni que cela est présent, ni même que cela est passé ou avenir. Si donc il y a un passé ou un avenir, c'est qu'ils peuvent se rattacher au jugement actuel. A quel titre pourraient-ils donc s'y rattacher? Ce n'est pas comme impliqués dans la forme même du jugement, puisque de la forme on ne saurait tirer d'autre existence que celle du jugement. Si l'être est posé en raison de son intériorité à l'esprit, l'être n'est pas distingué du sujet qui juge, et cette unité ne laisse point de place à une séparation de

moments dans le temps; la science pure et la pure morale conçoivent nécessairement leur objet comme éternel. Mais il n'en est plus de même si la raison de l'être est l'extériorité à l'esprit : le jugement a alors un objet, un contenu auquel c'est la fonction même de la copule de conférer une existence extérieure à l'esprit. Qu'est-ce à dire, sinon que le jugement, pour poser l'existence de l'objet comme indépendante de la sienne, le pose comme étant avant le jugement si le jugement est théorique, comme devant être après le jugement, quand il est pratique? Le jugement de constatation nous fournit la notion d'antériorité, et le jugement d'action nous fournit la notion de postériorité [1]. Le passé et l'avenir sont ainsi liés à l'existence du jugement comme l'être affirmé par la copule à l'actualité de cette affirmation. Le passé est l'objet du jugement théorique, comme l'avenir est l'objet du jugement pratique. Aristote avait déjà remarqué cette relation entre le temps et le jugement, et c'est par l'analyse de cette relation qu'il avait été amené, comme nous l'avons vu, à distinguer et à définir les modalités du jugement. Mais Aristote avait mis hors de conteste, comme des vérités immédiates, la réalité et les divisions du temps; c'est la nature du temps qui justifiait les différentes modalités. La

1. Bien entendu, il ne s'agit pas de déduire ici les parties du temps, mais de montrer seulement la corrélation de ces parties avec les différentes formes du jugement. D'ailleurs, le seul fait que cette division est liée à la distinction des jugements spéculatifs et des jugements pratiques suffit à nous interdire tout espoir de déduction métaphysique, puisqu'une semblable déduction ne saurait atteindre le pratique en tant que tel. L'hétérogénéité des jugements spéculatifs et des jugements pratiques ne peut qu'être constatée, s'il est vrai, comme nous croyons l'entrevoir, qu'elle touche aux conditions profondes de la nature et de la destinée de l'homme. D'autre part que ce soit la distinction des jugements qui nous serve à comprendre et à fonder la division des parties du temps, cela n'a rien de paradoxal : en effet, si le temps était une réalité, le présent seul existerait; du moment que le passé et le futur sont conçus (et s'ils n'étaient pas conçus, toute idée d'existence, qu'il s'agisse du monde extérieur ou de l'être pensant, s'évanouirait aussitôt), alors du même coup une relation est conçue entre les différentes parties du temps, et cette relation ne peut appartenir à aucune d'entre elles. Les jugements qui ont pour objet le temps sont donc des jugements hors du temps; en d'autres termes, la conscience de la vie spontanée qui se déroule à travers les moments du temps implique un centre de réflexion qui ne s'écoule pas avec le cours du temps, qui se pose de lui-même sous la catégorie de l'éternel. Ainsi, ne fît-on que déterminer la notion du temps avec ses caractères positifs, on est immédiatement conduit à distinguer la double position de l'être : être extériorité qui dans les jugements spéculatifs est le passé, dans les jugements pratiques est le futur, être intériorité qui, se définissant par des relations indépendantes de toute catégorie de temps, permet seul d'établir les rapports des parties du temps ; c'est-à-dire qu'on est amené à la dualité fondamentale qui nous a paru marquer la limite de l'analyse philosophique.

méthode critique nous interdisait un semblable procédé; c'est, tout au contraire, par l'analyse des modalités du jugement que nous devions aborder l'étude de la conception du temps. Et, dès lors, il était inévitable que nous aboutissions à l'hétérogénéité des parties du temps. En effet, en tant que le passé et l'avenir sont l'objet du jugement, ils ne peuvent exister au même titre que le jugement lui-même; la copule du jugement ne leur confère que la possibilité de l'être; et encore, au sein de cette possibilité, y a-t-il place pour une nouvelle espèce d'hétérogénéité. En effet. l'objet du jugement théorique peut être complètement déterminé, tandis que l'objet du jugement pratique apparaît comme essentiellement indéterminé. Ce qui n'est plus est nécessaire, ce qui n'est pas est contingent. Chaque jugement forme donc bien un moment séparé, il en constitue la réalité par son actualité; et, de là, il projette en deux sens, comme lui étant relatifs et à titre de possibilités, l'être passé et l'être futur. Le présent est hétérogène au passé et à l'avenir, qui sont hétérogènes entre eux. Or l'hétérogénéité des parties du temps implique la condamnation de la dialectique idéaliste. Ce serait méconnaître les données du problème, altérer par suite ce qu'on se propose d'étudier, que de subordonner à la nécessité indémontrée d'une synthèse la succession réelle des moments de l'activité intellectuelle.

En fin de compte, il est impossible qu'une méthode purement métaphysique explique la nature essentielle de l'esprit. L'existence du jugement prouve bien qu'il existe une faculté de juger; mais cette faculté ne saurait être distinguée de ses actes particuliers, elle s'épuise en chacun d'eux, et, ces actes étant très différents, elle varie avec chacun d'eux; le sujet est essentiellement indéterminé. Or cette indétermination entraîne-t-elle la négation de toute réalité spirituelle? Sans doute, du point de vue spéculatif, la détermination semble la condition de l'être : le pur indéterminé est en même temps l'absolument inconnaissable. Mais il n'en est plus de même si la faculté de juger est une faculté pratique, si elle consiste, non pas seulement à constater ce qui est, mais à décider de ce qui doit être. En effet, si, avant le jugement même, il y avait une réalité déterminée qui s'imposât à l'esprit, que ce fût l'existence d'un objet extérieur ou la nature par avance définie du sujet, ce qui doit être serait la suite nécessaire de ce qui est, et la faculté pratique ne serait qu'une illusion. Au contraire, si l'esprit est absolument autonome, non seulement vis-à-vis d'une contrainte externe, mais même vis-à-vis de sa nature interne, si, par suite, il est essentiellement activité, il est alors naturel qu'on

ne puisse le saisir que par ses manifestations, et si ces manifestations sont diverses, c'est qu'il y a en lui la possibilité d'être ceci ou cela. Il se peut que l'homme tende à se faire esprit pur ou qu'il demeure individu; son moi n'est renfermé ni dans l'une ni dans l'autre de ces déterminations; il ne cesse pas d'être lui-même lorsqu'il passe de l'une à l'autre de ces déterminations, car c'est précisément par ce passage qu'il se définit. De l'objet seul il est vrai que l'indétermination est négation; pour le sujet, tout au contraire, indétermination est signe de liberté. Si la notion de liberté est encore bien abstraite et bien vide tant qu'elle se réduit à l'indétermination, au moins est-il vrai que l'indétermination est la condition formelle de la liberté. Si l'impossibilité de déduire du moi pur le moi fini est un échec pour la dialectique de Fichte, c'est cette impossibilité, nous l'avons vu, qui permet de concevoir et de justifier la doctrine de Fichte entendue comme doctrine de la liberté.

Si donc l'étude de la modalité du jugement a une valeur absolue et une portée métaphysique, ce n'est pas parce qu'elle permettrait à la pensée de se dépasser elle-même pour atteindre l'être en tant qu'être, chose en soi ou noumène, c'est tout au contraire parce qu'elle apprendrait à la pensée à se renfermer en soi, à prendre conscience de sa propre activité et à en définir avec précision les conditions dernières. Posé en ces termes, le problème philosophique change de sens. Si le principe est un être, il faut qu'il soit parfait, éternel, infini, bref un absolu; or, comme il ne saurait y avoir deux absolus, toute ontologie dualiste est contradictoire. La métaphysique est alors contrainte, par les exigences mêmes de sa méthode, à faire de l'univers un système harmonique et à lui donner l'unité comme principe : avec Aristote et Leibnitz elle ramenait les différences à une ressemblance fondamentale; avec Hegel, elle concilie les contradictoires dans une synthèse supérieure; en réalité elle altère, ou elle nie, ce qu'elle doit expliquer. Mais avec le postulat de l'ontologie disparaît la nécessité du monisme; si les principes ne sont plus des principes d'existence, mais des lois d'activité, s'il s'agit, non plus d'expliquer les origines, mais de déterminer les tendances de la pensée, alors il n'y a plus besoin de faire violence aux faits et de fermer les yeux devant les constatations de l'analyse. Le développement de l'être spirituel est conditionné par deux principes idéaux, forme d'extériorité et forme d'intériorité; ces deux principes sont deux termes fixes entre lesquels l'esprit oscille sans cesse, mais qu'il ne peut jamais atteindre d'une façon absolue et définitive.

Par là change aussi le caractère des conclusions que nous devons demander à la philosophie. En effet, l'être, en tant qu'il serait susceptible de développement spontané, serait essentiellement la vie, évolution d'un organisme ou histoire d'une société; or la vie engendre la vie; sa finalité est en quelque sorte son unique but, elle ne requiert donc ni limite ni terme. Si le développement spontané de l'être est posé comme la réalité primitive, il n'y a rien à chercher au delà de cette oscillation perpétuelle et indéfinie qui est la vie. Mais, pour l'homme qui réfléchit, le problème n'est plus le même : la réflexion réclame un principe auquel la pensée s'attache et par lequel l'activité s'oriente. Il faut donner un contenu à cette liberté formelle qui se confondait avec l'indétermination, l'élever à l'autonomie, c'est-à-dire lui donner conscience de sa loi interne. Si l'homme n'est pas capable de réaliser entièrement les formes idéales de l'extériorité ou de l'intériorité qui rendent raison de sa vie spirituelle, du moins lui est-il possible de s'avancer sans cesse dans la voie de l'extériorité ou dans la voie de l'intériorité. L'étude de la modalité du jugement nous met en présence d'une alternative pratique : le véritable progrès de l'homme est-il progrès vers la forme d'extériorité, ou progrès vers la forme d'intériorité?

Il suffit de rappeler les conclusions des analyses qui précèdent pour comprendre le sens de cette alternative. Le progrès vers l'extériorité remonte d'abord de l'univers à la sensation qui en est l'élément, mais il ne peut s'y arrêter, car la sensation ne saurait, à l'aide de son propre contenu, garantir sa réalité; il doit aller au delà de la sensation jusqu'à ce je ne sais quoi d'inintelligible et d'ineffable qui fait que la sensation apparaît comme une chose séparée de nous, comme un fait. Et il en est de même dans l'ordre pratique : le plaisir se dérobe sous l'effort de l'analyse, il fuit quiconque veut le saisir à l'état de pur plaisir. Aussi les penseurs véritablement réalistes, c'est-à-dire ceux qui se sont posé uniquement la question de réalité, comme Hume ou Épicure, aboutissent l'un à la négation de la science, l'autre à la négation de la vie morale, et il nous a semblé que cette conclusion était inévitable pour qui pousse le réalisme à ses dernières conséquences. L'organisation, l'harmonie, que paraît manifester le développement spontané de l'être, supposent un travail inconscient d'unification systématique; elles sont liées aux conditions de l'intelligibilité, et ne peuvent être considérées comme les caractères de la réalité primitive. Ramenés à leurs données immédiates, le monde extérieur et le monde intérieur se décomposent et se réduisent soit à

l'incohérence absolue, soit à l'entière passivité. Par rapport à la forme de l'extériorité, progrès veut dire dissolution. Sans doute le scepticisme, comme on le voit chez un Descartes, le renoncement à vivre, comme on le voit chez un Pascal, peuvent être féconds; en dissipant les illusions de l'imagination ou de l'égoïsme, ils purifient l'âme et la préparent à la science ou à la vie morale. Ce sont des crises décisives, mais ce ne sont que des crises; si elles se prolongent, c'est la mort. L'idéal d'extériorité serait donc, en tant qu'idéal, absolument stérile. En voulant saisir en lui cette extériorité qui lui est donnée comme la condition de l'affirmation du réel, l'esprit se condamne à une double contradiction qui est une double cause de ruine : d'une part, il renonce à toute intelligibilité et il abdique; d'autre part, il ne reçoit rien en compensation, car ce qu'il veut saisir, c'est l'ombre d'un fantôme, l'être qui n'est qu'être. et qui est, suivant la parole de Hegel, ce qu'il y a de plus semblable à rien.

Au contraire, l'idéal d'intériorité étant l'unité dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique, c'est nécessairement s'élever dans la science et dans la vie morale que de s'en rapprocher. Si la véritable civilisation consiste, d'un côté, à étendre à l'univers tout entier le mode d'explication dont l'analyse mathématique présente le type le plus pur, et, de l'autre, à étendre à l'humanité tout entière cette solidarité intégrale dont certaines communautés religieuses ont jusqu'ici offert le modèle le plus accompli, le progrès vers l'intériorité est en harmonie avec l'effort de la civilisation humaine. Notre destinée, c'est de rechercher à rapprocher notre jugement de ses conditions d'intelligibilité, de façon à ce qu'il puisse de plus en plus se fonder sur lui-même et trouver en soi la réalité qu'il affirme; notre destinée est de tendre à l'unité. Or l'étude de la modalité du jugement affranchit cet effort vers l'unité de la condition qui en limite la portée, je veux dire la nécessité de poser l'unité comme être. Si l'unité est la loi intérieure du jugement, c'est la trahir, et Platon l'avait nettement montré dans le *Parménide*, que d'en faire l'objet du jugement, c'est la soumettre aux catégories de l'extériorité qui en sont la négation directe. Vouloir réaliser Dieu, c'est humaniser la divinité ou diviniser l'homme; de part et d'autre, c'est le nier[1]. Dieu est intérieur au jugement, ou plutôt il est l'intériorité dont témoigne tout jugement intelligible. De même qu'entre amis la parole la plus insignifiante paraît infiniment précieuse par le sen-

1. Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, p. 214.

timent qu'elle manifeste, de même il y a dans un jugement qui est compris quelque chose qui le dépasse infiniment, et c'est le principe de l'intelligibilité. La religion philosophique, ou plus simplement la vérité absolue de la philosophie, consiste à transformer tout jugement en une occasion de prendre conscience de cette unité profonde qui est le principe de la vie spirituelle. Un seul théorème démontré suffit à nous donner la joie et la sécurité de la certitude, car il implique la vérité. Mieux encore, l'action précise de l'homme de bien exprime l'esprit de charité dont elle émane. La science et la morale, en dirigeant l'homme vers cette unité qui est intérieure à toute pensée individuelle, fondent, au sein même de l'individu, la communauté, la cité des esprits, et, par là, elles justifient le principe d'intériorité comme étant l'idéal efficace et vrai.

En un mot, la forme d'intériorité est exclusion de soi, l'esprit se nierait en essayant de l'affirmer; la forme d'intériorité s'implique elle-même, et par elle l'esprit prend conscience de son originalité radicale, de son autonomie. Il ne convient donc pas de dire que l'alternative se pose devant la pensée : la comprendre, c'est déjà l'avoir résolue.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 967-96.




PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
BC
181
B77
Brunschvicg, Léon
La modalité du jugement


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 04 25 03 007 0